

# فلسفه:

## مقدمه‌ای بسیار کوتاه

تألیف

ادوارد کریج

ترجمه

ابوالفضل حقیری قزوینی



شرکت سهامی کتابهای جیبی  
وابسته به مؤسسه انتشارات امیرکبیر

تهران، ۱۳۸۸

Craig, Edward.

کریگ، ادوارد، ۱۹۴۲ - م.

فلسفه: مقدمه‌ای بسیار کوتاه/ تألیف ادوارد کریگ؛ ترجمه ابوالفضل حقیری قزوینی. - تهران: امیرکبیر، کتابهای جیبی، ۱۳۸۸.  
۱۹۴ ص.

ISBN 978-964-303-167-1

فهرست‌نویسی براساس اطلاعات فیبا.

عنوان اصلی: **Philosophy: A Very Short Introduction, c2002.**  
واژه‌نامه.

۱. فلسفه. الف. حقیری، ابوالفضل، ۱۳۳۸ -، مترجم.

۱۳۸۸ ف ۸ ک ۴/۳ BV

کتابخانه ملی ایران

۱۰۰

۱۹۳۹۲۱۵

شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۳۰۳-۱۶۷-۱

این اثر ترجمه‌ای است از:

Edward Craig, *Philosophy: A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press Inc, 2002.



شرکت سهامی کتابهای جیبی

وابسته به مؤسسه انتشارات امیرکبیر

تهران: خیابان جمهوری اسلامی، میدان استقلال، صندوق پستی: ۱۱۳۶۵-۴۱۹۱

فلسفه: مقدمه‌ای بسیار کوتاه

© حق چاپ: ۱۳۸۸، مؤسسه انتشارات امیرکبیر [www.amirkabir.net](http://www.amirkabir.net)

نوبت چاپ: اول

مؤلف: ادوارد کریگ

مترجم: ابوالفضل حقیری قزوینی

صفحه‌آرا: امیرحسین حیدری

حروف متن: میترا ۱۳ روی ۱۸ پوینت

چاپ و صحافی و لیتوگرافی: چاپخانه سپهر، تهران، خیابان ابن سینا (بهارستان)، شماره ۱۰۰

شمارگان: ۱۰۰۰

بها: ۳۵۰۰۰ ریال

همه حقوق محفوظ است. هرگونه نسخه‌برداری، اعم از زیراکس و بازنویسی، ذخیره کامپیوتری، اقتباس کلی و جزئی (به جز اقتباس جزئی در نقد و بررسی، و اقتباس در گیومه در مستندنویسی، و مانند آنها) بدون مجوز کتبی از ناشر ممنوع و از طریق مراجع قانونی قابل پیگیری است.



[https://telegram.me/philosophic\\_books](https://telegram.me/philosophic_books)

## فهرست مطالب

فصل یکم: فلسفه.....	۷
مقدمه‌ای بسیار کوتاه.....	۷
فصل دوم: چه باید کرد؟.....	۲۳
کریتوی افلاطون.....	۲۳
فصل سوم: چگونه می‌دانم؟ دربارهٔ معجزات هیوم.....	۴۱
فصل چهارم: من چه هستم؟.....	۵۷
نظرات یک بودایی ناشناس دربارهٔ نفس: ارباب شاه میلیندا.....	۵۷
فصل پنجم: برخی موضوعات.....	۷۱
نتیجه‌گرایی اخلاقی.....	۷۱
انسجام.....	۷۶
اقتدار سیاسی.....	۷۸
نظریهٔ قرارداد.....	۷۸
مدرک و عقلانیت.....	۸۲

## ۶ ❁ فلسفه: مقدمه‌ای بسیار کوتاه

۸۶	.....	نفس
۹۰	.....	فلسفه و زمینه تاریخی
۹۵	.....	فصل ششم: درباره «ایسم»ها
۱۱۵	.....	فصل هفتم: برخی فرازهای رفیع دیگر - انتخابی شخصی
۱۱۵	.....	دکارت: گفتار در روش
۱۲۵	.....	هگل: مقدمه بر فلسفه تاریخ
۱۳۳	.....	چارلز داروین: منشأ انواع
۱۴۲	.....	نیچه: تبارشناسی اخلاق
۱۵۳	.....	فصل هشتم: چه چیزی برای چه کسی؟
۱۵۵	.....	فرد
۱۵۸	.....	دولت
۱۶۰	.....	روحانیت
۱۶۴	.....	طبقه کارگر
۱۶۷	.....	زنان
۱۷۱	.....	حیوانات
۱۷۵	.....	فیلسوفان متخصص
۱۷۹	.....	کتابنامه
۱۷۹	.....	پس از این به سراغ چه برویم؟
۱۷۹	.....	مقدمه‌ها
۱۸۱	.....	تاریخ‌های فلسفه
۱۸۲	.....	آثار مرجع
۱۸۲	.....	کتاب‌هایی که در متن به آن‌ها اشاره شده است
۱۹۱	.....	نمایه

# فصل یکم

## فلسفه

### مقدمه‌ای بسیار کوتاه

هرکسی که این کتاب را می‌خواند خود تا حدی فیلسوف است. تقریباً تمام ما فیلسوفیم، زیرا ارزش‌هایی داریم که براساس آن‌ها زندگی می‌کنیم (یا دوست داریم که فکر کنیم این چنین می‌کنیم؛ یا آنگاه که چنین نمی‌کنیم احساس ناراحتی می‌کنیم). و اغلب ما تصویری کلی که دوست داریم جهان مانند آن باشد داریم. شاید فکر کنیم خدایی هست که همه چیز از جمله ما را آفریده است؛ یا، برعکس، فکر کنیم همه چیز تابع تصادف و انتخاب طبیعی است. شاید معتقد باشیم مردم اجزایی فناپذیر و غیرمادی موسوم به نفس یا روح دارند؛ یا، کاملاً برعکس، تصور کنیم ما فقط آرایه‌هایی پیچیده از ماده هستیم و پس از مرگ به تدریج تجزیه می‌شویم. بنابراین، اغلب ما، حتی آن‌هایی که اصلاً به این موضوع فکر نمی‌کنند، برای دو پرسش اصلی فلسفه یعنی «چه باید

کرد؟» و «چه چیزی وجود دارد؟» پاسخی دارند. پرسش اساسی سومی هم در کار است که به محض آنکه از هریک از این دو پرسش نخست خود آگاه می‌شویم، مطرح می‌گردد: ما چگونه می‌دانیم، یا اگر [چیزی را] نمی‌دانیم، چگونه باید به سراغ کشف [آن] برویم: از چشم‌های‌مان استفاده کنیم؟ فکر کنیم؟ با هاتفی مشورت کنیم؟ از دانشمندی بپرسیم؟ معنای فلسفه که تصور می‌شود رشته‌ای است که می‌توانید آن را مطالعه کنید؛ از آن بی‌خبر باشید؛ از آن مطالب بیشتری بدانید؛ حتی در آن متخصص شوید؛ فقط آن است که در مورد برخی از این پرسش‌ها و ارتباط میان آن‌ها بیشتر تأمل کنید و آنچه را تاکنون در مورد آن‌ها گفته شده دلیل آن را فراگیرید.

در واقع، اجتناب از فلسفه حتی اگر آگاهانه تلاش کنیم بسیار دشوار است. تصور کنید کسی به ما بگوید «فلسفه بی‌فایده است» و آن را رد کند. بدیهی است که برای شروع بحث، نخست آن را با نظامی از ارزش‌ها مقایسه می‌کند. دوم، در همان دم که آماده می‌شود تا، هرچند به اختصار و متعصبانه، بگوید که چرا [فلسفه] بی‌فایده است، باید در مورد ناکارآمدی برخی انواع تفکر، یا ناتوانی نوع انسان از بحث دربارهٔ برخی پرسش‌ها سخن بگوید. و بنابراین، به جای رد فلسفه، به صدایی دیگر در درون آن [درون فلسفه] تبدیل خواهد شد - که به یقین صدایی است شکاکانه، اما فلسفه از قدیمی‌ترین زمان‌ها تا امروز هیچ‌گاه از صداهای شکاکانه تهی نبوده است. با برخی از آن‌ها در فصل ششم آشنا خواهیم شد. اگر راه دوم را در پیش بگیرد، شاید بگوید کشف اینکه انسان‌ها نمی‌توانند به برخی پرسش‌ها پاسخ دهند و انجام چنین اکتشافی به وسیلهٔ

خود - و در واقع دست یافتن به آن، به جای آنکه کاهلانه فرض کنید که آن را از قبل می‌دانید - تجربه‌ای ارزشمند نیست، یا اصلاً تجربه‌ای است بی‌فایده. اطمینان دارید که ممکن نیست چنین باشد؟ فکر کنید دنیا چقدر متفاوت می‌بود اگر همه ما معتقد بودیم انسان‌ها بر آن نیستند که به پرسشی درباره طبیعت یا حتی وجود خدا پاسخ دهند؛ به عبارت دیگر، اگر همه انسان‌ها لاادریون [ندانم‌گویان] دینی بودند، تصور کنید که اوضاع چقدر متفاوت می‌بود اگر همه ما معتقد بودیم پاسخی برای پرسش درباره مشروعیت اقتدار سیاسی که دولت‌ها عادتاً بر اتباع خود اعمال می‌کنند وجود نداشت؛ به عبارت دیگر اگر هیچ‌یک از ما معتقد نبود که در برابر انارشیزم پاسخ خوبی وجود دارد. ممکن است این امر کاملاً مناقشه‌آمیز باشد که آیا برای وجود اختلافات دلیل خوبی هست یا دلیلی بد، یا اینکه اختلافات آن قدرها هم که شاید در ابتدا فکر می‌شد اهمیت نداشته‌اند؛ اما اینکه اختلافاتی و آن هم اختلافاتی بزرگ وجود داشته‌اند مطمئناً محل تردید نیست. اینکه شیوه تفکر مردم اوضاع را تغییر می‌دهد و اینکه شیوه تفکر انبوه مردم اوضاع را تقریباً برای همه تغییر می‌دهد، انکارپذیر نیست. ایراد معقول‌تر از بی‌اثر بودن به فلسفه درست عکس آن است: فلسفه بسیار خطرناک است نیچه فیلسوف را «بمبی وحشتناک که هیچ‌چیز از آن در امان نیست» خوانده است - هرچند مراد وی انتقاد نبوده است. اما آنچه معمولاً از این امر حاصل می‌شود آن است که هر فلسفه‌ای خطرناک است جز فلسفه خود گوینده، و حاصل آن هراس از چیزی است که در صورت تغییر اوضاع روی می‌دهد.

ممکن است به ذهنتان خطور کند که شاید افرادی باشند که برای

ورود به این بحث، هرچند به اختصار، اصلاً ارزشی قائل نیستند، تا چه رسد به حمایت از موضع شکاکانه‌ای که هم‌اکنون به آن اشاره کردم. و این درست است، اما به معنای آن نیست که فلسفه‌ای ندارند. اصلاً. شاید منظور این باشد که آن‌ها آماده «فلسفه‌ورزی» - بیان دیدگاه‌های خود و استدلال بر له آن‌ها یا گفتگو براساس آن‌ها - نیستند. اما منظور این نیست که دارای ارزش‌های پایدار یعنی چیزی که آن را به‌طور روشمند ارزشمند بدانند نیستند. مثلاً ممکن است فکر کنند تخصص واقعی در انجام کاری مطلوب‌تر از هر میزان معرفت نظری است. بنابراین، آرمان ایشان بیش از آنکه یافتن بینشی باشد در باب ماهیت واقعیت به مثابه استعداد یکی شدن با آن در اجرای کاری خاص، آموزش دادن خود است برای انجام کاری بدون تلاش آگاهانه به نحوی که گویی آن را با غریزه‌ای طبیعی که کاملاً آماده شده انجام می‌دهند. من این افراد را کنار نگذاشته‌ام: بخش زیادی از تفکر ذن بودیستی، یا شاید باید بگویم تمرین ذن بودیستی به شدت به این جهت متمایل است. و این آرمان، هدف‌گیری نوع معینی بی‌فکری، خود حاصل تفکرات بسیاری از گذشته بوده است. اگر فلسفه این قدر به ما نزدیک است چرا بسیاری از مردم فکر می‌کنند که فلسفه امری است بسیار پیچیده و مرموز؟ چنین نیست که ایشان در اشتباه باشند: بخشی از فلسفه پیچیده و مرموز است، و احتمال دارد که بخش بزرگی از بهترین فلسفه‌ها در نگاه نخست پیچیده و مرموز به نظر آید. دلیل این امر آن است که بهترین فلسفه‌ها فقط با چند نکته جدید که بتوانیم به سادگی به انبوه اطلاعات خود بیفزاییم یا چند جمله قصار برای گسترش فهرست بکن‌نکن‌های ما حاصل



نمی‌شوند، بلکه تصویری از جهان و یا مجموعه‌ای از ارزش‌ها را در خود دارند؛ و جز در صورتی که این‌ها قبلاً به صورت اتفاقی از آن شما باشند (به یاد داشته باشید که همه ما به طرز مبهم و بدون فکر چنین چیزهایی داریم)، حتماً بسیار عجیب به نظر می‌آیند - اگر عجیب به نظر نیایند آن‌ها را نفهمیده‌اید. فلسفه خوب تخیل شما را گسترش می‌دهد. برخی فلسفه‌ها به ما، هر که باشیم، نزدیکند. خوب، البته برخی هم دورند و برخی باز هم دورتر و برخی از آن‌ها به واقع برای ما بسیار بیگانه‌اند. اگر چنین نبود بسیار کسل‌کننده بود، زیرا نشان می‌داد که انسان‌ها از نظر فکری نسبتاً یکنواخت هستند. اما لازم نیست از اعماق شروع کنیم؛ ما کار خود را از سطح، یعنی (همان‌گونه که قبلاً هم گفته‌ام) گویی الان همه در آب ایستاده‌ایم، شروع می‌کنیم. اما به یاد داشته باشید (در اینجا تشبیه به استخر شنا مانند اغلب تشبیه‌ها مرا مأیوس می‌کند) که منظور لزوماً این نیست که ما همه در یکجا ایستاده‌ایم: آنچه کم‌عمق و آشنا است و آنچه عمیق و مرموز است ممکن است به این امر بستگی داشته باشد که در کجا و در چه زمانی داخل شده‌اید.

ما ممکن است در آب ایستاده باشیم، اما چرا برای شنا کردن تلاش کنیم؟ به عبارت دیگر، فلسفه برای چیست؟ فلسفه‌های خیلی خیلی زیادی هستند که تحت شرایط بسیار متفاوتی ساخته شده‌اند، زیرا باید برای این پرسش، پاسخی کلی وجود داشته باشد. اما به یقین می‌توان گفت که بخش بزرگی از فلسفه (اگر کلمات را به معنای بسیار گسترده بفهمیم) به مثابه وسیله‌ای برای رستگاری طراحی شده است، هرچند آنچه باید از رستگاری و رستگاری از چه؟ بفهمیم، به اندازه خود فلسفه‌ها متنوع بوده

است. بودایی به شما خواهد گفت که وظیفه فلسفه تسکین رنج بشری و دستیابی به روشنی است؛ هندو چیزی شبیه به این می‌گوید، هرچند با کلماتی اندک متفاوت؛ هر دو از گریز از دایره مفروض مرگ و باززایی سخن می‌گویند که در آن سزاواری‌های اخلاقی آدمی شکل حیات بعدی او را معین می‌سازد. اپیکوری (اگر امروز بتوانید یکی پیدا کنید) همه حرف‌های راجع به باززایی را مسخره می‌کند، اما نسخه‌ای برای به حداکثر رساندن لذت و حداقل رساندن رنج در این یک حیات و همین یک حیات در اختیارتان قرار می‌دهد.

تمام فلسفه‌ها از نیاز به شیوه‌ای جامع برای زندگی و مرگ حاصل نشده‌اند. اما اغلب فلسفه‌هایی که دوام آورده‌اند از انگیزه‌های قوی یا باوری قویاً احساس شده ظهور یافته‌اند – جستجوی حقیقت و حکمت فقط برای خود حقیقت و حکمت ممکن است عقیده‌ای زیبا باشد، اما تاریخ نشان می‌دهد که عقیده زیبا درست همان است که هست [یعنی فقط یک عقیده زیبا]. مثلاً فلسفه هندی نمایشگر مبارزه‌ای درونی میان مکاتب هندوئیسم و بین همه آن‌ها و مکتب بودایی برای رسیدن به تفوق فکری است؛ در بسیاری از فرهنگ‌ها برای دستیابی به بهترین موازنه میان خرد انسان و وحی کتاب دینی تلاش شده است و در برخی از آن‌ها این تلاش هنوز ادامه دارد؛ نظریه سیاسی مشهور تامس هابز<sup>۱</sup> (که بعداً بیشتر از آن سخن خواهیم گفت) تلاش می‌کند تا درس‌هایی را به ما بیاموزد که وی احساس می‌کرد باید در دوران پس از جنگ داخلی

---

1. Thomas Hobbes

در انگلیس فراگرفت؛ دکارت<sup>۱</sup> و بسیاری از معاصران وی می‌خواستند که دیدگاه‌های قرون وسطایی که ریشه آن‌ها تقریباً به دو هزار سال پیش در آثار ارسطو بازمی‌گشت، کنار رود و جای خود را به مفهوم مدرن علم بدهد؛ کانت بر آن بود که استقلال فرد را در برابر رژیم‌های غیرآزادی‌خواه و خودکامه مطرح سازد، مارکس می‌خواست طبقه کارگر را از فقر و مشقت نجات دهد؛ فمینیست‌های تمام دوران‌ها بر آنند که جایگاه زنان را ارتقا دهند. هیچ‌یک از این افراد فقط به حل معماهای کوچک مشغول نبودند (هرچند گاهی در طول راه مجبور به حل معماهای کوچک بوده‌اند)؛ آن‌ها برای تغییر مسیر تمدن وارد مبارزه شده‌اند.

خواننده می‌بیند که من برای تعریف فلسفه هیچ تلاشی نکرده‌ام، بلکه فقط نشان داده‌ام که [فلسفه] واژه بسیار وسیعی است که انواع بسیار زیادی از فعالیت‌های فکری را در بر می‌گیرد. برخی فکر می‌کنند تلاش برای تعریف آن هیچ حاصلی ندارد. من می‌توانم از این فکر پشتیبانی کنم، زیرا به نظر من اغلب این تلاش‌ها، اگر اصلاً اثری داشته‌اند، بیش از آنکه مفید بوده باشند، بسیار محدودکننده و بنابراین زیان‌بار بوده‌اند. اما دست‌کم نظر کوتاهی به این گفته که فلسفه چیست خواهم انداخت؛ اینکه آیا آنچه باید عرضه کنم تعریف به‌شمار می‌آید یا نه مسئله‌ای نیست که نیازی باشد ما را زیاد به دردسر بیندازد، در واقع اصلاً نباید به دردسر بیندازد.

زمانی بسیار پیش، نیاکان ما حیوان بودند و هر کاری را که به‌صورت

---

1. Descartes

طبیعی پیش می‌آمد انجام می‌دادند بدون آنکه توجهی داشته باشند که این کاری است که انجام می‌دهند یا در واقع بدون آنکه توجه داشته باشند که اصلاً در حال انجام کاری هستند. آنگاه، به نحوی، توان طرح این پرسش را یافتند که چرا وقایع روی می‌دهد (نه اینکه فقط ببینند که وقایعی روی می‌دهند) و به خود و به اعمال خود بنگرند. این جهش، چندان که ممکن است در آغاز به نظر برسد بزرگ نیست. آغاز به پرسیدن اینکه چرا وقایع روی می‌دهند در وهله نخست فقط نشانه کمی آگاه‌تر شدن از ابعاد مختلف رفتار خود است. جانور شکارچی که بویی را دنبال می‌کند چنان عمل می‌کند که گویی از این امر آگاه است که علت وجود بو آن است که شکار وی به تازگی از این مسیر گذشته است - و به دلیل آنکه علت بو واقعاً همین است، اغلب در شکار خود موفق می‌شود. معرفتی از این نوع به ارتباط میان چیزها می‌تواند بسیار مفید باشد: به ما می‌گوید انتظار چه چیزی را داشته باشیم. به علاوه، دانستن اینکه الف از آن سبب روی می‌دهد که ب روی داده است، ممکن است کنترل شما را بر روی اوضاع افزایش دهد: در برخی موارد ب چیزی است که شما می‌توانید پدید بیاورید، یا از آن جلوگیری کنید - که اگر الف چیزی باشد که می‌خواهید، یا می‌خواهید از آن دوری کنید بسیار مفید خواهد بود. جانوران، از جمله انسان‌ها، بسیاری از این ارتباطات را به صورت طبیعی و ناآگاهانه دنبال می‌کنند. و این روش را، به محض آنکه کسی از آن آگاه شود، می‌توان با طرح آگاهانه چنین پرسش‌هایی در مواردی که پاسخ‌های درونی قراردادی نداریم، به طرز ارزشمند گسترش داد.



در این نقاشی دوران رنسانس، بوئتیوس (تقریباً ۴۸۰ — ۵۲۵ م.) به سخنان بانوی فلسفه گوش می‌دهد. تسلی‌های فلسفه مشهورترین کتاب وی است و تسلی همان چیزی است که در انتظار اعدام، به آن نیاز داشت. اما فلسفه در کنار این هدف، هدف‌های بسیار دیگری هم داشته است.

اما تضمینی وجود ندارد که همیشه به این تمایل عموماً ارزشمند توجهی شود، چه رسد به آنکه به سرعت توجه شود. پرسیدن اینکه چرا میوه از شاخه می‌افتد به سرعت به تکان دادن درخت منتهی می‌شود. پرسیدن اینکه چرا باران می‌بارد یا چرا نمی‌بارد ما را به بحث متفاوتی می‌برد، به‌ویژه هنگامی که انگیزه واقعی چنین پرسشی این باشد که آیا ما می‌توانیم بر روی باریدن یا نباریدن باران تأثیر بگذاریم. اغلب ما می‌توانیم بر روی رویدادها تأثیر بگذاریم و ممکن است تقویت عادت پرسش از اینکه وقتی اوضاع (مثلاً کار یک گروه شکار) خراب شده است، آیا به این دلیل بوده که ما در بخشی از کار که مربوط به ما بوده شکست خورده‌ایم، یا شکست به واسطهٔ اموری خارج از کنترل ما بوده، خیلی مفید باشد. همین عادت مفید ممکن است این اندیشه را ایجاد کرده باشد که خشک‌سالی تا حدی به دلیل قصور ما بوده است — و خوب چه قصوری، ما چه کار اشتباهی کرده‌ایم؟ و در این حال ممکن است اندیشه‌ای به ذهنمان خطور کند که چه کسی در دوران نوزادی بسیار به ما خدمت کرده است: پدر و مادری هستند که کارهای ما را که خودمان نمی‌توانیم انجام دهیم، انجام می‌دهند، اما فقط به شرطی که بچه‌های خوبی باشیم و آن‌ها از ما عصبانی نباشند. آیا ممکن است موجوداتی باشند که تصمیم بگیرند باران بیاید و آیا ما نباید تلاش کنیم تا در کنار آن‌ها قرار بگیریم؟

این تمام چیزی است که برای آنکه انسان‌ها بررسی طبیعت و باور به فراطبیعی را آغاز کنند، لازم بود. بنابراین نیاکان ما دریافتند با افزایش استعدادهای ذهنی‌شان قدرتشان هم افزایش می‌یابد؛ اما در عین حال خود را با گزینه‌ها و رازهایی رویاروی یافتند — زندگی، در جایی که پیش از آن،

بدون هیچ پرسشی جریان داشت، سوالات بسیاری مطرح می‌ساخت. این نیز درست است که همه این‌ها به تدریج روی داد، اما حتی در این صورت نیز این بزرگ‌ترین شوکی بود که نوع ما تا به حال با آن روبرو شده است. برخی از مردم که بیشتر عقلانی فکر می‌کنند تا زیستی، شاید دوست داشته باشند که بگویند این همان چیزی بود که اصلاً ما را به انسان تبدیل کرد.

فلسفه را صدای انسانیتی بدانید که تلاش می‌کند تا خود را از این بحران رها سازد. چنین اندیشیدن به آن از شما در برابر برخی سوء تفاهم‌ها حفاظت خواهد کرد. یکی از این سوء تفاهم‌ها آن است که فلسفه کار نسبتاً محدودی است که فقط در دانشگاه‌ها (یا به بیانی کمتر مضحک) فقط در دوره‌ها یا در فرهنگ‌های خاصی انجام می‌شود؛ دیگری، که به اولی مربوط می‌شود آن است که فلسفه نوعی بازی فکری است که به هیچ نیاز بسیار عمیقی پاسخ نمی‌دهد. در سمت مثبت، ممکن است این انتظار را در شما پدید آورد که تاریخ فلسفه احتمالاً حاوی داستان‌های شگفت‌آوری است، که در واقع هست، و اگر همین دیدگاه را به آنچه در واقع در جریان است هم داشته باشیم، به یقین هیجان ما بیشتر می‌شود. آیا انسان اندیشه‌ورزی که تلوتلو می‌خورد می‌تواند به مسیر رسیدن خود به وضعیت قائم بیندیشد؟ ما دلیل خوبی نداریم که به این پرسش پاسخ مثبت یا منفی بدهیم. آیا ما حتی مطمئن هستیم که قائم کجاست؟ این نوع ماجراهای بی‌پایانی است که ما، چه دوست داشته باشیم چه نداشته باشیم، به آن چسبیده‌ایم.

اما این خیلی گسترده نیست؟ اطمینان دارید که فلسفه شامل هر چیزی

که این تبیین نشان می‌دهد نیست؟ خوب، در وهلهٔ نخست، اشتباه کردن در سمت گسترده کمتر از اشتباه در سمت مضیق به ما لطمه می‌زند. و در وهلهٔ دوم، دامنهٔ کلمهٔ «فلسفه» خود در طول تاریخ به شدت تغییر کرده است، دیگر به این نکته اشاره نمی‌کنیم که احتمالاً هیچ زمانی نبوده که معنی آن برای همه یکسان بوده باشد. اخیراً امری نسبتاً عجیب برای فلسفه روی داده است. از یک سو چندان وسیع شده که به کلمه‌ای بی‌معنا نزدیک است، مثلاً به‌طور تقریبی هر سازمان تجاری از خود به مثابه سازمانی سخن می‌گوید که فلسفه‌ای دارد - که معمولاً به‌معنای خط‌مشی است. از سوی دیگر بسیار مضیق شده است. در اینجا توسعهٔ علوم طبیعی عاملی عمده بوده است. اغلب یادآوری شده که وقتی حوزه‌ای از تحقیق پایه‌های خود را چونان رشته‌ای علمی می‌یابد، در کنار روش‌هایی که به‌روشنی در مورد آن‌ها توافق شده و مجموعه‌ای از معرفت که دربارهٔ آن نیز به‌روشنی توافق شده است، به‌طور تقریبی به‌سرعت از آنچه تا آن زمان فلسفه تلقی می‌شده جدا می‌گردد و به راه خود می‌رود، همان‌گونه که در مورد فیزیک، شیمی، ستاره‌شناسی، روان‌شناسی چنین بوده است. بدین ترتیب دامنهٔ پرسش‌هایی که افرادی که خود را فیلسوف می‌دانند، بررسی می‌کنند تنگ می‌شود؛ و، به‌علاوه، مسئولیت پرسش‌هایی که ما مطمئن نیستیم بهتر است آن‌ها را چگونه صورت‌بندی کنیم، یعنی آن تحقیق‌هایی که ما مطمئن نیستیم بهتر است چگونه انجام دهیم، به فلسفه واگذار می‌گردد.

این ازدیاد رشته‌های در حال پیشرفت به ناگزیر عامل دیگری را به



صحنه می‌آورد، یعنی تخصصی‌سازی در درون دانشگاه‌ها، و فرصت آن را فراهم می‌آورد که به فلسفه به‌نحوی بازهم مضیق‌تر اندیشیده شود. دانشکده‌های فلسفه دانشگاه‌ها اغلب بسیار کوچک هستند. در نتیجه، دامنه تخصصی آن، که اغلب حول رسم آکادمیک جاری (و گاهی نیز محلی) خوشه می‌بندد، نیز چنین است - باید هم چنین باشد، زیرا معمولاً خود آن‌ها هستند که آن رسم را می‌سازند. به‌علاوه، دوره‌های کارشناسی، به دلایل بدیهی، کاملاً کوتاه‌اند و بنابراین باید به بهای زیان سطحی بودن شدید گزینشی باشند. بنابراین، این فرض طبیعی که فلسفه آن چیزی است که دانشکده‌های فلسفه در دانشگاه‌ها می‌آموزند، هرچند به‌یقین آن را اشتباه نمی‌خوانم، محدودکننده و گمراه‌کننده است و باید از آن دوری کرد.

این کتاب مقدمه‌ای بسیار کوتاه بر فلسفه خوانده می‌شود. اما، همان‌طور که امیدوارم اکنون روشن شده باشد، من نمی‌توانم فلسفه را به‌طور دقیق به شما معرفی کنم، زیرا همین حالا هم با آن آشنا هستید و مطالب بسیار زیادی درباره آن وجود دارد. من نمی‌توانم «لندن را به‌طور کلی به شما نشان دهم». اما می‌توانم کمی از آن را به شما نشان دهم، شاید به برخی از جذابیت‌های اصلی دیگر آن اشاره کنم و شما را با نقشه‌ای از خیابان‌ها و برخی اطلاعات در مورد تورهای دارای راهنمای دیگر رها سازم. این کار درست همان است که می‌خواهم در مورد فلسفه انجام دهم. در آغاز این فصل، من از سه پرسش فلسفی سخن گفتم، هرچند شاید بهتر باشد که آن‌ها را سه نوع یا رده از پرسش‌ها بخوانیم.

در فصل دوم تا چهارم، مثالی از هریک از متون کلاسیک مطرح می‌شود. این سه فصل با پیشرفت از شیوه‌های بسیار آشنای تفکر در فصل نخست به سوی چیزی در فصل سوم که اغلب خوانندگان آن را روی هم‌رفته عجیب خواهند یافت مبحث دیگری از این مقدمه را (هرچند به یقین نه در گستره کامل آن) نشان می‌دهند: تازگی‌ای را که در فلسفه با آن روبرو می‌شویم. کمی هم درباره دشواری اجتناب از فلسفی بودن سخن گفته‌ام. اگر چنین باشد باید انتظار داشته باشیم که کمابیش به هر جا که می‌نگریم، نوعی فلسفه پیدا کنیم. گویی برای تأیید این امر، نخستین مثال ما از یونان و قرن چهارم ق.م. است، دومین مثال ما از اسکاتلند قرن هجدهم و سومین مثال ما از هند است که توسط بودایی ناشناسی در تاریخی نامعلوم احتمالاً در فاصله سال‌های صد ق.م. تا صد م. نوشته شده است.

به دست آوردن هر سه کتاب به‌ویژه دو کتاب نخست آسان است (کتابنامه را ببینید). این کتاب را می‌توان بدون آن‌ها هم به‌طور کامل خواند، اما برای آنکه خودتان در صورت امکان آن‌ها را همراه این یک بخوانید، دلایل خوبی وجود دارد. یکی آن است که می‌توانید از نوشته لذت ببرید. بخش اعظم فلسفه خوب نوشته شده است، و حتماً توصیه می‌شود که از نوشتار هم در کنار دیدگاه‌ها و برهان‌ها لذت ببرید. اما دلیل اصلی آن است که، در صورتی که بخواهید، شما را به پیوستن قادر خواهد ساخت. به یاد داشته باشید که این کشوری کاملاً بیگانه نیست: همین حالا هم تا حدی فیلسوف هستید، و هوش عادی و فطری شما در اینجا پروانه کار دارد - برای آنکه مجوز فکر کردن بگیریید نیازی نیست

که آموزش باطنی ببینید. بنابراین، در حال خواندن، از طرح پرسش‌ها و تشکیل نتایج موقتی نترسید. اما توجه داشته باشید، موقتی. هر کاری که انجام می‌دهید، در دام این کاهلانه‌ترین و تنبلانه‌ترین گفته نیفتید که «هرکسی حق دارد عقیده خود را داشته باشد». کسب حق به این سادگی نیست. اما، نظر کنایه‌آمیز جرج برکلی (۱۶۸۵ - ۱۷۵۳) را به یاد داشته باشید: «مردان اندکی می‌اندیشند؛ اما همه دارای دیدگاهی خواهند بود». اگر درست باشد، تأسفبار است؛ زیرا یک دلیلش آن است که فکر کردن بخشی از تفریح محسوب می‌شود.

سرانجام، لطفاً آهسته بخوانید. این کتابی است بسیار کوتاه درباره موضوعی بسیار بلند. تلاش کرده‌ام تا بسیاری از مطالب آن را فشرده سازم.

## فصل دوم چه باید کرد؟

### کریتوی افلاطون

افلاطون، که در حدود ۴۲۷ ق.م. به دنیا آمد و در ۳۴۷ ق.م. درگذشت، نخستین فیلسوف مهم تمدن یونان باستان نبود، اما نخستین کسی است که مجموعه مهمی از آثار کاملش به دست ما رسیده است. در سنت هندی، وداها و بسیاری از اوپانیشادها متقدم‌ترند، اما از مؤلفان و شیوه نگارش آنها تقریباً هیچ نمی‌دانیم. بودا بر افلاطون متقدم است اما اینکه چقدر؟ موضوع اختلاف علمی است، و قدیمی‌ترین تبیین‌های به‌جای‌مانده از زندگی و تفکر او چند صد سال پس از مرگ وی نوشته شدند. در چین، کنفوسیوس نیز بر افلاطون متقدم است (وی در اواسط قرن قبل از افلاطون به دنیا آمد)؛ اما از آنچه خود وی نوشته باشد اطلاعی نداریم - آنالکتهای مشهور پس از وی نوشته شده‌اند.

آثار افلاطون همه به شکل محاوره هستند. اغلب این محاورات به سرعت سر می‌گیرند و سبکی گفتگویی دارند هرچند گاهی به طرفین گفتگو اجازه داده می‌شود که به درازا سخن بگویند. نوشتن در حدود بیست اثر یا بیشتر توسط افلاطون قطعی است و ممکن است تعدادی آثار دیگر هم داشته باشد. از گروه به یقین موثق، دو اثر بسیار طولانی‌تر از بقیه هستند و بهتر است کتاب‌هایی تلقی شوند که از مجموعه‌ای از محاورات تشکیل شده‌اند (این دو اثر جمهوریت و قوانین هستند که هر دو به بحث درباره ساختار سیاسی آرمانی اختصاص یافته‌اند). بنابراین آثار زیادی از افلاطون برای خواندن هست، و به دست آوردن ترجمه اغلب آن‌ها در چاپ‌های نسبتاً ارزان راحت است. این آثار از نظر دشواری متفاوتند. در یک طرف برخی از محاورات را داریم که با آن محاوره‌ای که به زودی نگاه دقیقی به آن خواهیم انداخت قابل قیاسند. در طرف دیگر آثاری مانند سوفسطایی قرار دارند که ممکن است باتجربه‌ترین خوانندگان را هم به حیرت وادارند.

وجه تقریباً ثابت محاورات افلاطون حضور سقراط است که معمولاً، اما نه همیشه، نقش رهبر بحث‌ها را به عهده دارد. از آنجا که گفتگوی موسوم به کریتو نه تنها از سوی سقراط هدایت می‌شود بلکه در عین حال به مصیبتی ارتباط دارد که سقراط خود را در آن می‌یابد، باید اندکی هم درباره وی و چگونگی رسیدنش به وضعیتی که هنگام آغاز گفتگو در آن است، بدانیم - یعنی در زندانی در آتن در انتظار اعدامی قریب‌الوقوع.

سقراط از ۴۶۹ تا ۳۹۹ ق.م. زندگی کرد. وی آشکارا شخصیتی پرجذبه و زندگی‌ای داشت که تا حدی عجیب بود. ظاهراً وی با پذیرش فقری که نوع زندگی‌اش ایجاب می‌کرد، تمام وقت خود را صرف بحث‌های

بی‌مزد با هرکسی می‌کرد که به وی می‌پیوست و این شامل بسیاری از مردان جوان ثروتمند و بنابراین فارغ‌تر آتن می‌شد. این گروه افلاطون را هم شامل می‌شد که تحسین وی نسبت به سقراط انگیزه کار و نوشته‌هایی شد که هردوی آن‌ها را فناپذیر ساخت.

تمام شواهد ما در مورد تفکر سقراط از طریق افلاطون به ما نرسیده‌اند، اما تاکنون بزرگ‌ترین بخش آن‌ها از همین طریق به دست ما رسیده است. بنابراین، تمایز روشن قائل شدن میان دیدگاه‌های این دو کار ساده‌ای نیست. تردیدی نیست که افلاطون گاهی تلاش می‌کرد تا سقراط تاریخی را به تصویر کشد؛ و همچنین وی گاهی از شخصیت سقراط به‌مثابه وسیله‌ای ادبی برای انتقال فلسفه خود استفاده می‌کرد. اینکه کجا خط بکشیم همیشه روشن نیست، اما به نظر می‌رسد که اکنون دانشمندان زیادی موافقند که سقراط واقعی توجه خود را بر پرسش‌های اخلاقی در مورد عدالت و فضیلت متمرکز می‌ساخت («من باید چگونه زندگی کنم؟») را گاهی «پرسش سقراطی» می‌خوانند؛ و دائماً بررسی می‌کرد که آیا همشهریان آتنی وی به‌راستی آنچه را در این موضوعات مطرح است به همان اندازه که ادعا می‌نمایند، درک می‌کنند. خود وی همیشه مطمئن نبود که آیا خودش آن را درک می‌کند - اما، خوب، ادعایی هم نداشت.

ظاهراً این راهی است بسیار مطمئن برای دشمن‌تراشی؛ بنابراین، این تبیین از کارهای سقراط با داستان بعدی ما تناسب خوبی دارد: سه شهروند، که مطمئناً فقط قله قابل رؤیت کوه یخی دشمن‌خو بودند، دادخواستی را به اتهام فاسد کردن جوانان علیه وی اقامه کردند. اکثریتی قلیل وی را گناهکار یافت و به مرگ محکوم ساخت. روایت افلاطون را از

سخنان (کلاً غیردفاعی) وی در دادگاه، یکی در دفاع از خود، یکی پس از صدور رأی و یکی پس از محکومیت می‌توانید در دفاعیه سقراط بخوانید.



همه به اندازه افلاطون تحت تأثیر سقراط قرار نگرفتند. در نقاشی ابرها، که معاصر سقراط، آریستوفانس، به تصویر کشیده است، وی چونان فردی خودبین و عجیب و غریب پدیدار می‌شود که وقت خود را با آویزان شدن از یک سبد می‌گذراند (به نحوی که برای مطالعه پدیده‌های سماوی در وضعیت بهتری باشد).

## چه باید کرد؟ \* ۲۷

سقراط بلافاصله اعدام نشد. در زمان محاکمه وی، جشنی شروع شده بود که فقط هنگامی پایان می گرفت که یک کشتی دولتی از جزیره دلوس (Delos) به آتن بازمی گشت. این معنایی دینی داشت و در زمانی که کشتی دور بود هیچ اعدامی نمی توانست صورت بگیرد. بنابراین، سقراط مجبور بود وقت خود را در زندان بگذراند - که آن قدر بود که دوستان وی برنامه ای برای ملاقات با وی تنظیم کنند، نگهبانان را بشناسند و نقشه ای برای عملشان طراحی کنند. با گذشت زمان، آگاه کردن سقراط از این برنامه به عهده کریتو گذاشته شد: آن ها پیشنهاد کردند که به نگهبانان رشوه دهند تا سقراط بتواند از زندان بگریزد و به جایی دیگر شاید به تسالی<sup>۱</sup> برود که کریتو در آنجا دوستانی دارد که از وی پذیرایی و محافظت خواهند کرد.

محاورة کریتو تبیینی است که افلاطون از بحث خودشان و پاسخ سقراط ارائه می کند. با توجه به اینکه این متن ۲۴۰۰ سال قدمت دارد، یکی از شگفت آورترین نکات در مورد آن، این است که فقط همین قدر شگفت آور است. شاید با تمام آنچه سقراط می گوید موافق نباشید - مثلاً ممکن است خواننده احساس کند که در مورد دیدگاه وی که دولت می تواند به نحو مقتضی بر سرنوشت فرد تأثیر بگذارد اغراق شده باشد - اما اساساً تمام نکات مطرح شده برای هرکسی که تابه حال مجبور بوده تصمیمی دشوار بگیرد کاملاً آشنا است. آنگاه که افلاطون درباره عشق می نویسد می دانیم که نظر وی با ما تفاوت دارد؛ اما این تصمیم گیری در

---

1. Thessaly



مورد پرسش اخلاقی خاص، «در این حال باید چه کرد؟»، می‌تواند تقریباً همین دیروز روی داده باشد. در فصل یکم گفتم که همه ما تا حدی فیلسوف هستیم و بنابراین به هر حال با فلسفه خیلی نزدیکیم. این هم یک مثال - از یونان باستان.

فقط یک کلمه پیش از آنکه شروع کنیم. روش استانده‌ای برای مراجعه به فرازهای متون افلاطون وجود دارد، روشی که از هر ویرایش و ترجمه‌ای که استفاده کنید مفید است. این روش در واقع به صفحه‌بندی نسخه دوران نوزایی بازمی‌گردد که در سال ۱۵۷۸ م. منتشر شد و به شماره‌گذاری استفانوس<sup>۱</sup> مشهور است (که از نام لاتین ویرایشگر، هانری استین<sup>۲</sup> گرفته شده است). هر ویرایش نوینی از افلاطون آن را یا در حاشیه یا در بالای صفحه نشان می‌دهد. من در تمام این فصل از آن استفاده خواهم کرد.

صفحه اول یا اولین صفحات (43a-44b) صحنه را تنظیم می‌کنند. کریتو اشاره می‌کند که با زندانبان روابط خوبی دارد. سقراط می‌گوید که در این سن و سال نباید از اینکه باید بمیرد زیاد گله کند. اما پس از آن کریتو تلاش خود را برای اقناع وی آغاز می‌کند: او - همان‌گونه که هرکسی ممکن است - با گفتن این نکته به سقراط آغاز می‌کند که دوستانش چقدر برای وی ارزش قائلند و سپس اشاره می‌کند که شاید سقراط بخواهد آن را جبران کند: شهرت دوستان وی در خطر است - اگر

---

1. Stephanus

2. Henri Estienne

وی در زندان بماند و بمیرد، مردم فکر خواهند کرد که ایشان آماده نبودند که برای فرار وی پولی خرج کنند.

اکنون نکات مختلف و بسیاری به سرعت مطرح می‌شوند (و نیمی از آن‌ها مورد بحث قرار می‌گیرد - کریتو نه مانند خطابه‌ای خوش ساخت بلکه بسیار بیشتر مانند گفتگویی واقعی نوشته شده است). سقراط چنین پاسخ می‌دهد که ما نباید نگران آنچه «مردم فکر می‌کنند» باشیم؛ آنچه باید برای ما اهمیت داشته باشد، دیدگاه خردمندان است که نسبت به حقایق نظری روشن دارند. کریتو می‌گوید «ما نمی‌توانیم بهای اتخاذ این روش را پردازیم. دیدگاه اکثریت بسیار قوی است». سقراط پاسخ می‌دهد «برعکس، در مورد آنچه واقعاً اهمیت دارد، اکثریت اصلاً قدرت زیادی ندارد». و ظاهراً آنچه به‌راستی اهمیت دارد این است که آیا کسی خردمند است یا نابخرد (44d).

من فکر می‌کنم که این نظر برای بسیاری از خوانندگان عجیب می‌نماید. مراد سقراط از خرد چیست که باید تنها امر به‌راستی مهم باشد؟ باید این پرسش را به یاد داشته باشیم و پس از این در گفتگو به دنبال تمام آن چیزهایی باشیم که این نکته را روشن می‌سازد. کریتو از این نکته می‌گذرد و به موضوع قبلی پیامدها برای دوستان سقراط بازمی‌گردد. آیا سقراط فکر می‌کند اگر فرار کند دوستانش مورد بازخواست قرار خواهند گرفت؟ آری، به نظر می‌رسد که چنین فکر می‌کند (و در 53a/b بر خطری که ایشان را تهدید می‌کند، تأکید می‌نماید). البته این نکته برهان کریتو را کاملاً خنثی می‌سازد؛ وقتی پیامدهای ناخوشایند انجام کاری برای دوستان بسیار زیاد است، اگر آن کار را انجام ندهید دلیلی ندارد که نگران پیامدهای ناخوشایند آن برای دوستان خود باشید.

کاملاً معقول است که کریتو مسیر بحث را عوض کند و این بار با تفصیل بیشتری سخن بگوید (45a-46a) و در این سخنان تمام مهمات باقی مانده خود را به شیوه‌ای احساسی و پراکنده شلیک کند. سقراط نباید به خطری که دوستانش را تهدید می‌کند یا بهایی که باید ایشان پردازند بیندیشد - به هر حال، این بها چندان زیاد نخواهد بود. نگران این هم نباید باشد که فرار به تبعید به معنای پس گرفتن سخنانی است که در محاکمه‌اش گفته است. (به زودی در 46b-46d و 52c خواهیم دید که این هم مشکلی را با سقراط حل نمی‌کند؛ زیرا برای وی انسجام، با خویشتن صادق بودن و برای هر اقدامی دلایل خود را داشتن، ارزشی است بسیار مهم).

سپس کریتو ادامه می‌دهد که سقراط با دست شستن از جان خود در حالی که می‌تواند آن را حفظ کند اشتباه می‌کند و به این ترتیب، آرزوی دشمنان خود را برآورده می‌سازد. اما کریتو روشن نمی‌سازد که آیا، به نظر او، اگر سقراط از جان خود در زمانی که می‌تواند آن را نجات دهد دست بشوید فقط از آن سبب خطا کرده که موجب توفیق دشمنان خود گردیده است، یا اینکه انجام این کار فی نفسه اشتباه است - همان گونه که برخی فکر می‌کنند خودکشی فی نفسه اشتباه است - یا اصلاً دلیلی دیگر در کار است. اینکه مراد وی کدام مورد است عملاً در آنچه وی می‌گوید تفاوت ایجاد می‌کند؛ اما اینجا، جای تفکر دقیق نیست. وی که اکنون خیلی گرم شده نخست سقراط را متهم می‌سازد که اصلاً نگران فرزندان خود نیست، سپس وی را متهم می‌کند که فاقد شجاعت است (45d). (با توجه به اینکه برای آن کاری که سقراط عملاً نیت انجام آن

## چه باید کرد؟ ❁ ۳۱

را دارد شجاعت لازم است، اتهام اخیر بسیار بیهوده به نظر می‌رسد — اتهام مربوط به فرزندان خود را سقراط بعداً پاسخ می‌دهد). کریتو عصبانی می‌شود و این بار به سراغ شکایت خود در مورد لطمه به شهرت دوستان سقراط می‌رود و از سقراط می‌خواهد با وی موافقت کند، و سخن خود را به پایان می‌رساند.

کریتو در بیان نگرانی و اضطراب خویش در آخرین پاراگراف‌ها موضعی کاملاً دفاعی دارد. اما سقراط با اشاره‌ای مهربانانه به احساسات گرم کریتو از این نکته می‌گذرد و کنترل گفتگو را به دست می‌گیرد. تفکر بلافاصله کندتر و آرام‌تر، اما سامان‌یافته‌تر می‌شود. وی به نخستین نکته‌ای که کریتو مطرح ساخت — نکته‌ی مربوط به شهرت — باز می‌گردد و می‌پرسد ما باید به نظر چه کسی احترام بگذاریم، نظر خردمند یا نابخرد، نظر انبوه مردم یا نظر اهل فن؟ کریتو از دادن پاسخ روشن طفره می‌رود، که همان روشی است که طرف‌های بحث سقراط وقتی وی بر نکته‌ای پای می‌فشرد، معمولاً در پیش می‌گیرند. بنابراین، در این مورد ما نباید به اکثریت گوش دهیم، بلکه باید به کسی گوش دهیم که می‌فهمد چه چیزی عادلانه است، درست عمل کردن است، خوب یا آن‌چنان که باید زندگی کردن است. در غیر این صورت، ما به روح خود صدمه خواهیم زد، به همان نحو که اگر به‌جای سخنان پزشک در موضوع مربوط به سلامت جسمانی، به سخنان اکثریت گوش دهیم، به خود صدمه خواهیم زد. پرسش اساسی این است که آیا تلاش برای گریز، برای سقراط صحیح است — تمام این حرف‌ها در مورد پول، شهرت، و پرورش فرزندان پیامدی واقعی ندارد (48c).

لحظه‌ای توقف کنیم. کاری که نباید انجام داد آن است که فلسفه را غیرنقادانه بخوانیم. آیا از آنچه هم‌اکنون سقراط می‌گوید بوی تعصب اخلاقی به مشام نمی‌رسد؟ دقیقاً کدام صدمه به روح؟ و چرا این صدمه باید چنین هراس‌آور باشد؟ و اگر پای شهرت دوستان و پرورش فرزندان در میان باشد، ممکن نیست برای پذیرش اندکی خطر برای روح خود آماده باشد؟ به‌یقین وی درباره‌ی کسی که آماده نیست خطر جراحات جسمانی را برای خاطر دوستان و خانواده بپذیرد، نظر خوبی ندارد. مسلماً (در 47e-48a) به ما گفته شده است که روح، یا دقیق‌تر «بخشی از ما، هرچه باشد، که به عدالت و بی‌عدالتی مربوط می‌شود»، بسیار ارزشمندتر از بدن است. اما به ما گفته نشده است که چرا و چگونه؛ و توضیحی هم در کار نبوده که چرا باید چنین ارزشمند باشد که حتی تصور صدمه به آن بلافاصله هر موضوع کوچکی از قبیل شهرت دوستان و پرورش فرزندان را بی‌اهمیت می‌سازد. و به‌علاوه، اگر فرزندان خوب پرورش نیابند، آیا ممکن نیست که به «آن بخش از آن‌ها که به عدالت و بی‌عدالتی مربوط می‌شود» صدمه‌ای وارد شود؟ چونان به نظر می‌رسد که گویی سقراط به هم‌مباحثه‌ای دیگری نیاز داشته است، کسی که شاید برای چندتایی از این پرسش‌ها پاسخ می‌خواسته است.

اما اجازه بدهید به سخنان سقراط گوش فرادهیم و درحالی که وی ادعا می‌کند فرار به تبعید برای وی اشتباه است، تصویری از تصویر کلی به دست آوریم. نخست وی از کریتو می‌خواهد که توافق کند اگر کسی بر خطا بود همیشه بر خطا است، حتی هنگامی که در پاسخ به خطایی باشد

که در حق شما انجام شده است (49a-49e). انتقام ممکن است شیرین باشد اما مجاز نیست. اهمیت راهبردی این نکته را می‌توان به راحتی دریافت: اگر پذیرفته شود، آنگاه اینکه کسی در حق سقراط خطا کرده است - دولت، داوران، اتهام‌زنندگان به وی - بی‌اهمیت می‌شود؛ تنها پرسش این است که آیا خود وی در پیروی از نقشهٔ کریتو خطایی انجام می‌دهد. روشن است که سقراط انتظار ندارد در مورد این نکته چندان توافق گسترده‌ای وجود داشته باشد. او به خوبی می‌داند که بسیاری اعتقاد دارند انتقام مجاز است، حتی قطعاً درست است. اما آن کسی را که وی تلاش دارد تا متقاعد سازد، کریتو است، و بدیهی است که این دو قبلاً در این مورد با هم بحث داشته‌اند - وی آن را «دیدگاه قبلی ما» می‌خواند. و کریتو موافقت می‌کند: «من به آن وفادارم».

اکنون سقراط دو مقدمه‌ای را مطرح می‌سازد که کمتر مورد مناقشه هستند: زیان رساندن به مردم خطا است (49c) و نقض توافق عادلانه خطا است (49e). حال وی در آستانهٔ طرح این ادعا است که اگر تلاش کند که بگریزد هر دو را مرتکب خواهد شد. طرف‌های صدمه‌دیده عبارت خواهند بود از دولت آتن و قوانین آن؛ وی آن‌ها را در حالی مجسم می‌سازد که پیش می‌آیند تا شکایت خود را مطرح سازند.

در وهلهٔ نخست، وی به آن‌ها صدمه خواهد زد (50a-50b)، در واقع، قصد نابودی آن‌ها را خواهد داشت. عجیب می‌نماید - اطمینان دارید که منظور سقراط فقط فرار از اعدام است؟ اما جملهٔ بعدی معنای آن را به ما خواهد گفت: اگر آنچه وی پیشنهاد انجام آن را می‌دهد چونان الگویی

تلقی می‌شد، نتیجه کار فروپاشی قانون و از این رو دولت بود که هیچ‌یک از آن‌ها، اگر افراد حقیقی تصمیمات دادگاه‌ها را نادیده بگیرند، دوامی نخواهد آورد. آنچه در اینجا با آن روبرو هستیم، توسل به برهان اخلاقی بسیار آشنایی است: «اگر هرکسی این‌طور رفتار می‌کرد، چه می‌شد؟» وقتی من کاری انجام می‌دهم، مانند آن است که به همه اجازه داده‌ام که همان کار را انجام دهند، و من باید پیامدهای آن را در نظر داشته باشم، نه فقط پیامدهای عمل فردی خود را. ایمانوئل کانت<sup>۱</sup> آلمانی (۱۷۲۴ – ۱۸۰۴ م.)، که برخی می‌گویند بانفوذترین فیلسوف دوران مدرن است، این را به اصل بنیادی اخلاق بدل ساخت (هرچند برای بیان آن راهی نسبتاً پیچیده‌تر یافت). ما درباره آن مطالبی شنیده‌ایم، همه آن را برای یکدیگر مطرح ساخته‌ایم، و در اینجا در سال ۴۰۰ ق.م. مطرح می‌شود. در وهله دوم، می‌گویند (50c) سقراط توافقی را نقض کرد. اما از اینجا تا (51d) آنچه قانون و دولت باید بگویند ظاهراً هیچ ربطی به توافق، در هیچ معنای عادی آن، ندارد - هیچ رضایت داوطلبانه در مورد هیچ‌چیزی از جانب سقراط مورد بحث نیست. شاید بهتر باشد که آن را تعهد به سپاسگزاری بدانیم یا احترامی که مخلوقی مدیون خالق خود است یا هر دو. محتوی این بند آن است که دولت آتن، که با پدر مقایسه می‌شود، سقراط را به آنچه هست تبدیل کرده است؛ و او از روشی که [دولت] این کار را انجام داده ناخرسند نیست. بنابراین به خواسته‌های آن مقید است و این تصور که ممکن است وی حق انتقام علیه آن را داشته باشد، مضحک است.

---

1. Immanuel Kant

نکته آخر به راستی غیر ضروری است، زیرا سقراط قبلاً گفته است که انتقام به هر حال اشتباه است. اما می توان دید که وی حرف خود را دو بار تکرار می کند: حتی اگر انتقام در برخی موارد درست باشد، آن گونه که بسیاری تصور می کنند هست، باز هم در این مورد که طرف دیگر دولت است که مانند پدر است، درست نیست. در مورد مقید بودن به خواسته های دولت، این برداشت تمامیت گرایانه از قدرتهای دولت و دیدگاه مربوطه در مورد اقتدار پدران در این بند صریح تر از آن بیان شده که موجه باشد. این امر شگفت آور نیست، زیرا توجیه این نظریه اصلاً آسان نیست که دولت، به واسطه نقش آن در زندگی افراد انسانی، حق محروم ساختن آنها را از بسیاری از چیزها کسب می کند چنان که گویی آنها مصنوعات هستند که برای اهداف وی [دولت] ساخته شده اند. دولت ممکن است برای شهروندان خود کارهای زیادی انجام دهد، اما آیا تصور کردنی است که بتواند چنان کارهای زیادی انجام دهد که ایشان نتوانند ادعای هدفی از آن خود و غیر از آنچه دولت به ایشان اجازه می دهد داشته باشند؟ و اگر اذعان کنیم که سقراط ممکن است مجاز باشد که اهدافی مستقل از اراده اتن برای خود داشته باشد، آیا ممکن نیست که زنده ماندن (اگر این چیزی باشد که وی می خواهد) یکی از آنها باشد؟ کریتو اگر فقط مدام سخنان سقراط را تأیید نمی کرد، می توانست در این صحنه سخنان بیشتری برای گفتن داشته باشد.

اما در (51d) مخالفان خیالی سقراط نکته ای را مطرح می سازند که اگر درست باشد، تفاوت بسیار زیادی ایجاد می کند: سقراط با اراده کاملاً آزاد



خویش وارد توافقی برای احترام به قانون و اطاعت از آن با آن‌ها [با قوانین] شده است. نه اینکه وی سندی را امضا کرده یا بیانیه‌ای رسمی صادر کرده باشد؛ اما رفتار وی نشانه‌ای بسنده از توافق او بوده است. زیرا قانون به وی اجازه داده که به محض رسیدن به بلوغ دارایی‌های خود را بردارد و بی‌هیچ مجازات مادی آتن را ترک کند. وی مانده است. جز در دوران خدمت نظام، در طول هفتاد سال عمر خود هم هیچ‌گاه حتی به‌طور موقت آتن را ترک نکرده است. در محاکمه خود روشن ساخته که به تبعید به‌عنوان مجازات جایگزین احتمالی هیچ علاقه‌ای ندارد. اگر این‌ها را در کنار هم بگذاریم، این رضایت ارادی و روشن نسبت به نهادهای آتن است. آیا اکنون وی می‌خواهد (برخلاف سوگندی که در (49e) یاد کرده است) توافق خود را نقض کند؟

بخش اعظم توافق سقراط در سطح اصولی بسیار بالایی، گاهی به حد سرگیجه‌آور بالا، به‌عمل آمده است - مانند هنگامی که گفت در مقایسه با اهمیت انجام آنچه درست است، موضوع شهرت (شهرت دوستانش و شهرت خودش) و پرورش فرزندان هیچ اهمیتی ندارد. اما در اینجا در صفحات آخرین کریتو بین 52c و انتهای کتاب، نشانه‌هایی وجود دارد که انتقادات احتمالی را پیش‌بینی می‌کند. اعم از آنکه بخواهد از اقناع کسانی اطمینان یابد که با اصول عالی وی اقناع نشده‌اند یا اینکه خود وی از اینکه بگذارد تمام مطلب بر چنین اصولی استوار باشد، روی هم‌رفته خرسند نباشد، حقیقت آن است که شهرت، خطر برای دوستانش، چشم‌اندازهای وی در تبعید، و پرورش فرزندان خود اکنون دوباره پدیدار می‌شوند.

## چه باید کرد؟ \* ۳۷

صفحاتی نه چندان قبل، سقراط به کریتو می‌گفت که نگران نظر جمع نباشد. اما قوانین و دولت فکر می‌کنند دست کم ارزش اشاره را دارد که وی در خطر آن است که خود را آلت مضحکه سازد (53a) و سخنان ناراحت‌کننده بسیاری درباره خود بشنود (53e) و دلیلی در اختیار داوران قرار دهد که تصور کنند تصمیم صحیحی گرفته‌اند (53b/c). (برای کسی که به اصول سقراط معتقد باشد مهم‌تر آن است که اگر از آنچه باغورور در محاکمه خویش گفته بازگردد، خود وی شرمسار خواهد شد (52c) - انسجام وی باید برای او بیش از این ارزش داشته باشد). او باید به پیامدهای عملی بیندیشد: اگر بگریزد، دوستان وی در خطر خواهند افتاد (53b)، زندگی وی در تبعید بی‌حاصل و تهی از معنا خواهد بود (53b-53e). و سرانجام (54a)، سود آن برای فرزندانش چه خواهد شد؟ آیا باید آن‌ها را به تسالی (تسالی تمام مکان‌ها!) ببرد و خود آن‌ها را تبعید کند؟ و اگر قرار آن است که آن‌ها در آتن پرورش یابند، برای آن‌ها چه تفاوتی دارد که وی مرده باشد یا فقط غایب باشد؟ دوستان وی مراقب آموزش آن‌ها خواهند بود.

قوانین شیوه دیگری هم در چنته دارند که مشهور است و از قدیمی‌ترین ایام تا دوران ما دانشمندان اخلاق بسیاری از آن استفاده کرده‌اند: وعید جهنم. آن‌ها می‌گویند اگر سقراط به آن‌ها آزاری برساند، باید انتظار پذیرایی ناراحت‌کننده‌ای را در دوران پس از مرگ داشته باشد. قوانین جهان زیرزمینی برادران آن‌ها هستند و انتقام آن‌ها را خواهند گرفت.

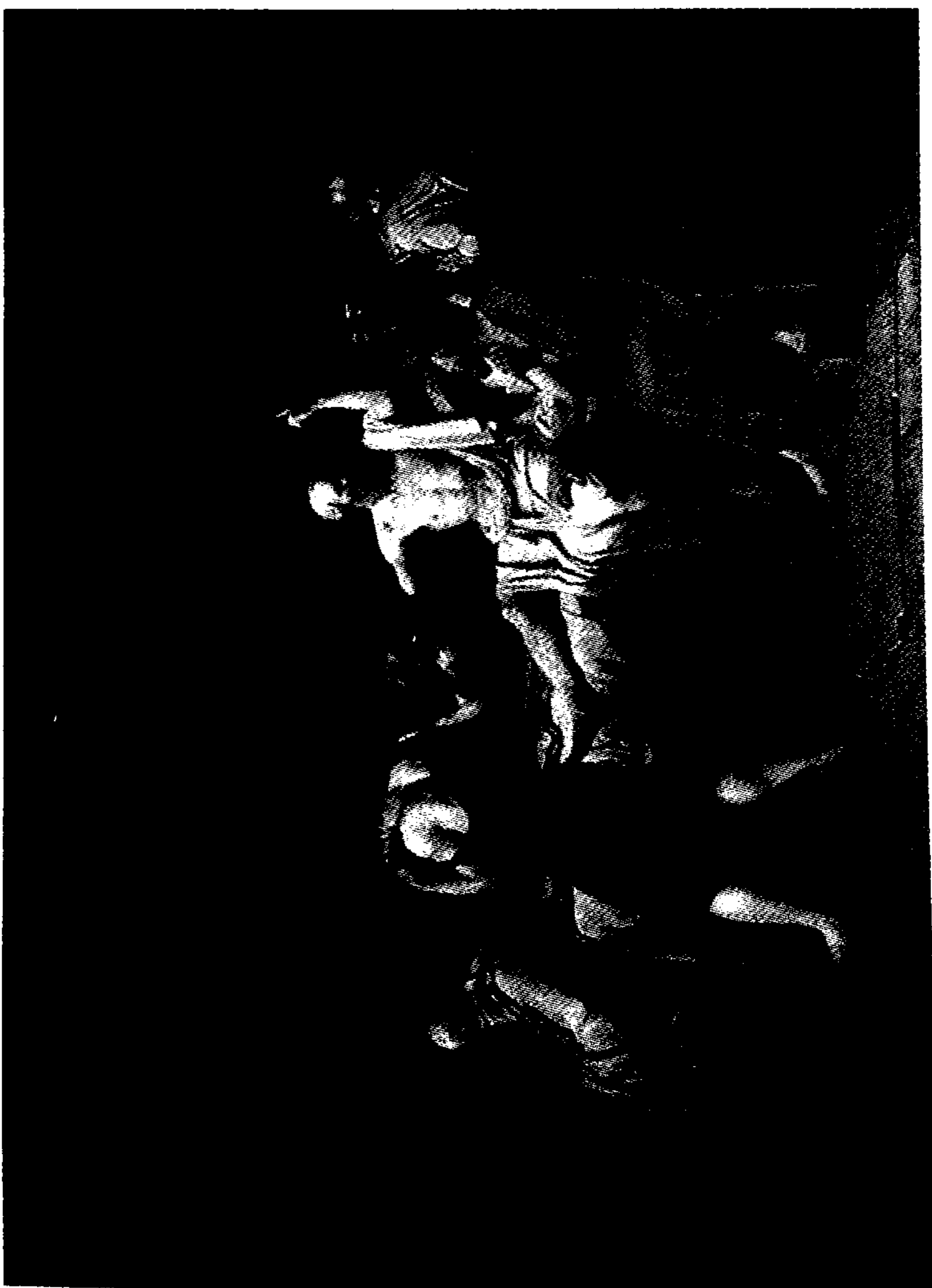
سرانجام دوباره رشته کلام را به دست می‌گیرد (54d). کلمات پایانی وی موضوع جاودانی دیگری را مطرح می‌سازد: رابطه میان اخلاق و

دین. برخی معتقد بوده‌اند (و بسیاری با آن‌ها مخالف بوده‌اند) که اخلاق بدون باور به خدا غیرممکن است. دلیلی برای انتساب این نظر به سقراط وجود ندارد. اما به نظر می‌رسد که وی در حال انجام کاری است که درست به همان اندازه وعید جهنم به علت قدمت خود، بسیار آرام‌بخش‌تر و مورد احترام است: ادعای الهام اخلاقی الهی. «این چیزها را، کریتو، به نظر می‌رسد که می‌شنوم... و این کلمات در درون من بازتاب می‌یابند چنان که نمی‌توانم سخنی دیگر بشنوم... پس بگذار به این شیوه عمل کنم، زیرا این راهی است که خدا ما را به آن هدایت می‌کند».

گفتگو تمام شده است؛ امیدوارم از خواندن آن لذت برده باشید. حل مسائل اخلاقی آشکارا دشوار است، نه فقط هنگامی که چند نفر تلاش می‌کنند به توافق برسند، بلکه حتی هنگامی که تلاش می‌کنند نظرات خود را به‌عنوان فرد مطرح سازند. کمی از دلیل آن را که چرا باید چنین باشد دیدیم: عوامل بسیار زیادی، از انواع مختلف و بسیار، مطرح است. آیا باید الف را انجام دهید یا خیر؟ خوب، اگر انجام دهید، پیامدهای آنچه خواهد بود؟ ممکن است برای دوست‌تان، خانواده‌تان، دیگران و برای خودتان پیامدهایی داشته باشد. و اگر انجام ندهید چه؟ پیامدها را چگونه باید با هم مقایسه کرد؟ از طرف دیگر، برای لحظه‌ای اصلاً به پیامدها اهمیتی ندهید، فقط پرسید آیا می‌توانید الف را به‌نحوی انجام دهید که با نظرات خودتان سازگار باشد. آیا انجام آن مستلزم پشت کردن به آرمان‌هایی است که تا آن زمان برای آن‌ها ارزش قائل بوده‌اید و تلاش می‌کرده‌اید براساس آن‌ها زندگی کنید؟ در مورد انجام دادن آنچه احساسی دارید؟ یا، بار دیگر، هر قدر هم که پیامدها خشنودکننده باشد، آیا

برخلاف وظیفه یا تعهدی که داده‌اید، نخواهد بود؟ تعهد به که؟ - و اگر آن را انجام ندهید آیا ممکن نیست تعهدات دیگری را نقض کرده باشید؟ آیا تعهد نسبت به دوستان و خانواده بر وظایف دیگر نسبت به دولت مقدمند یا برعکس؟ و اگر دینی دارید، دین‌تان درباره آن انتخاب چه می‌گوید؟ تمام این پیچیدگی در کریتو فقط پنهان است، زیرا سقراط موفق می‌شود تمام عوامل مهم را به نحوی مطرح سازد که اثری نداشته باشند (هیچ‌یک از دو حالت برای فرزندان وی یا دوستانش چندان تفاوتی ندارد) یا همه یک نتیجه داشته باشند. اما به قدرت تخیل چندانی نیاز نداریم تا ببینیم در اینجا ممکن است معماهای اخلاقی دشوارتری مطرح شود.

برخی مردم انتظار دارند فلسفه پاسخ مسائل اخلاقی را به ما بدهد. اما جز در صورتی که بتواند به نحوی مسائل پیچیده‌ای را که ما به آن‌ها نگاهی انداخته‌ایم ساده سازد، ظاهراً چندان امیدی به این امر نیست. زیرا باید به نحوی قانع‌کننده به ما نشان دهد که فقط یک راه درست برای حذف تمام ملاحظات گوناگون وجود دارد. سقراط هنگامی که (از 48c) تلاش می‌کرد تمام موضوعات را فقط به یک موضوع تقلیل دهد، به سراغ ساده‌سازی رفته بود. کانت که قبلاً به وی اشاره کردم با استوار ساختن اخلاق بر اصلی یگانه که ارتباط نزدیکی با پرسش‌اش «اگر همه‌کس آن را انجام می‌داد چه می‌شد؟» دارد به دنبال ساده‌سازی رفته بود. برخی تلاش می‌کنند ساده‌سازی را به طریقی دیگر انجام دهند، و به ما اندرز می‌دهند که نه براساس تکالیف و وظایف بلکه فقط براساس پیامدهای افعال پیشنهادی خود برای هرکسی که این افعال بر آن‌ها اثر می‌گذارد، بیندیشیم. در فصل پنجم موارد دیگری از این نوع دیدگاه را خواهیم دید.



سقراط که هنوز با دوستان خود بحث می‌کند شوکران را از جلا  
می‌گیرد. نقاشی معروف ژاک لوئی داوید، مرگ سقراط (۱۷۸۷).

## فصل سوم

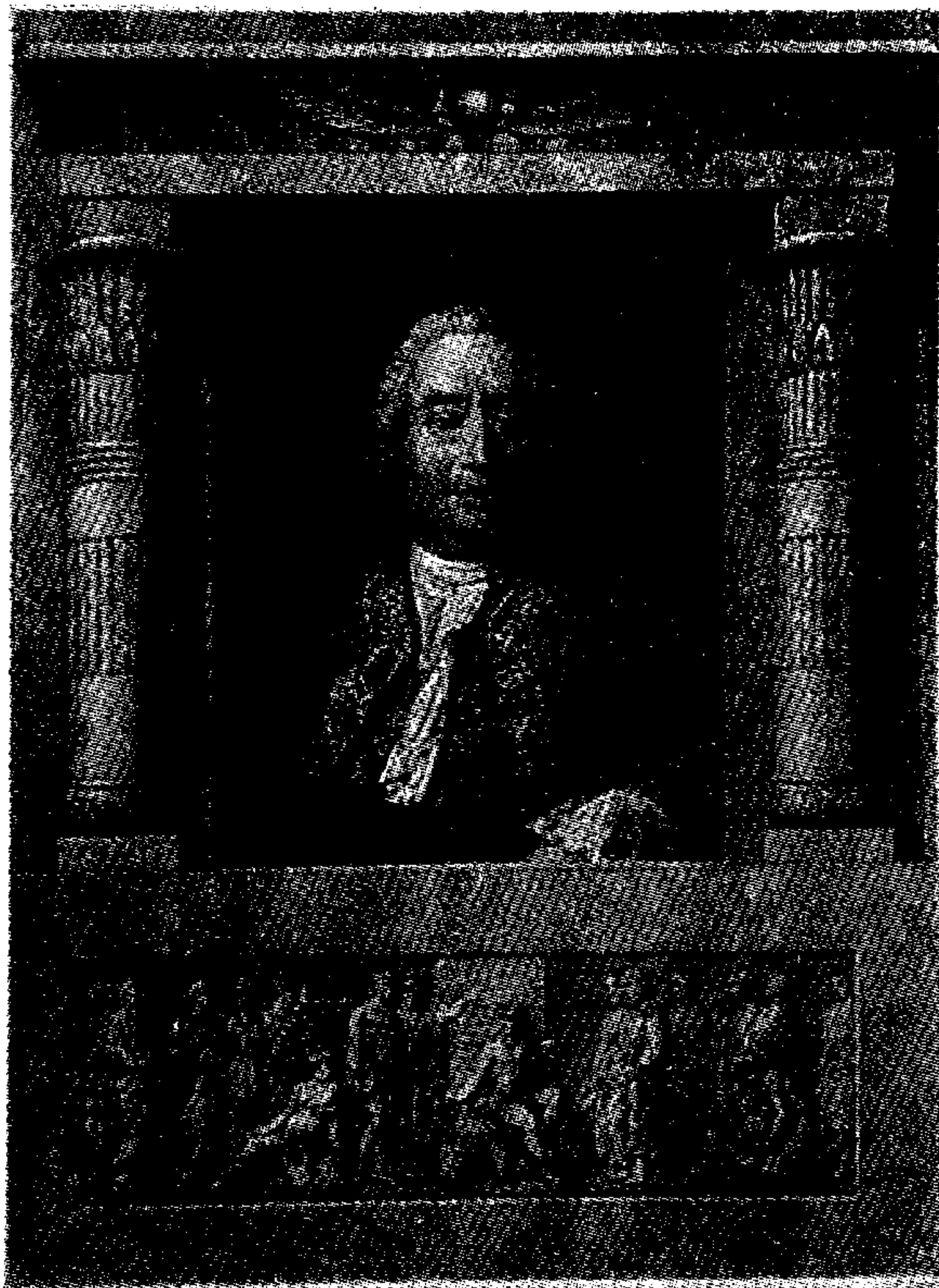
### چگونه می‌دانیم؟ دربارهٔ معجزات هیوم

بسیاری - از جمله راهنمای فعلی شما - دیوید هیوم<sup>۱</sup> اسکاتلندی (۱۷۱۱ - ۱۷۷۶م.) را بزرگ‌ترین فیلسوفی می‌دانند که آثاری به زبان انگلیسی نوشته است. وی هوشی گسترده‌دامن داشت: تاریخ انگلستان چند جلدی وی در دوران او، وی را به‌عنوان یک مورخ هم علاوه بر فیلسوف بودنش مشهور ساخت، او مقالاتی هم در باب پرسش‌های سیاسی (عمدتاً در باب مشروطه) و اقتصاد نوشت. او تصور می‌کرد که این‌همه در پروژه‌های واحد و گسترده، یعنی مطالعهٔ ماهیت بشری، نقش دارند. شاهکار دوران جوانی وی، که در ۱۷۳۹-۱۷۴۰ منتشر شد، رساله

---

1. David Hume

در باب ماهیت بشری<sup>۱</sup> خوانده می‌شود که در سه جلد به باورها، عواطف، و داوری‌های اخلاقی انسانی می‌پردازد. این‌ها چه هستند و چه چیزی آن‌ها را ایجاد می‌کند؟



هیوم از آنچه به نظر می‌رسید باهوش‌تر بود: بازدیدکننده‌ای نوشته است «چهره وی به هیچ‌روی نشانه‌ای از نبوغ ذهنی وی، به‌ویژه از ظرافت و سرزندگی اش ندارد».

آنچه نوشته‌های هیوم را در باب این پرسش‌ها شکل می‌دهد اعتقادی است عمیق در مورد چیستی انسان‌ها. اعتقاد به اینکه آن‌ها

---

1. *A Treatise of Human Nature*

## چگونه می‌دانیم؟ دربارهٔ معجزات هیوم \* ۴۳

چه نیستند نیز برای وی به همین اندازه مهم بود، پنداری خاص که قبل از آنکه چیزی قطعی‌تر فرصت یابد تا ذهن ما را به خود مشغول دارد، می‌بایست بر آن غلبه می‌شد. به یاد داشته باشید که قسمت اعظم فلسفهٔ بزرگ تنها یک یا دو نکته به باورهای قبلی ما اضافه نمی‌کند یا چیزی از آن‌ها کسر نمی‌کند؛ بلکه کل شیوهٔ تفکر را برمی‌دارد و جای آن را به شیوهٔ دیگری می‌دهد. ممکن است در درون آن جزئیات زیادی وجود داشته باشد، اما فقط کمی عقب بایستید و خواهید دید که امری است بزرگ‌مقیاس.

مفهومی که وی می‌خواست ریشه‌کن سازد بر باوری دینی استوار بود. باوری که این گفته را بسیار جدی تلقی می‌کرد که خدا ما را به صورت خود آفریده است، ما را در این جهان موجوداتی مرکب از ابعاد متفاوت تلقی می‌کرد نه موجوداتی یکسره خاکی. بخشی از ما، بدن‌های ما، اشیا طبیعی هستند که تابع قوانین و فرایندهای طبیعی‌اند؛ اما ما ارواحی فناپذیر هم داریم که به آن‌ها عقل و فهم اصول اخلاقی داده شده است - این همان چیزی است که ما را به تصویر خدا مبدل می‌سازد. حیوانات کاملاً متفاوتند. آن‌ها روحی ندارند، بلکه فقط ماشین‌های بسیار دقیق و پیچیده‌ای هستند، نه چیزی بیشتر. مرزی که به‌راستی مهم است مرز میان ما و آن‌هاست، نه مرز میان ما و خدا. هیوم می‌خواست جای این مرز را تغییر دهد: ما خدایان کوچک و فرودست‌تر نیستیم، بلکه تا حدی حیوانات برتر با اندازهٔ متوسط هستیم.



خدا		خدا (?)
انسان‌ها		_____
	←	
_____		انسان‌ها
حیوانات		حیوانات

به علامت «؟» که در سمت چپ بالا اضافه شده بی‌توجه نباشید. ستون سمت راست از ما دعوت می‌کند که عقل انسانی را بیش‌ازحد تخمین بزنیم. به محض آنکه چشم‌انداز صحیح را انتخاب کنیم، خواهیم دید که هم مرز را در محل غلطی رسم کرده‌ایم و هم تلاش‌های ما حتی برای اندیشیدن به آنچه ممکن است بالای مرز باشد، محکوم به شکست است: ما بالای آن نیستیم.

بنابراین، هیوم درباره‌ی نقش عقل در زندگی ما حرف‌های زیادی برای گفتن دارد؛ وی ادعا می‌کند که عقل تقریباً به آن بزرگی یا آن‌طور که مخالفانش تصور می‌کردند از یک نوع نیست. سپس نتیجه می‌گیرد که بسیاری از آنچه تصور می‌کنند که عقل انسانی انجام می‌دهد باید در واقع توسط چیزی دیگر انجام شود: مکانیسم‌های طبیعت انسانی که وی در مورد آن نظریه‌ای گسترده مطرح ساخت که بخشی از روایت اولیه‌ی آن چیزی است که امروزه آن را علوم شناختی می‌خوانیم. اما هنگامی که هیوم مستقیماً درباره‌ی باور دینی می‌نویسد (که بسیار زیاد هم می‌نویسد، نگاه کنید به کتابنامه)، نظریه‌ی بزرگ را در قفسه می‌گذارد و از عقل سلیم و مشاهدات روزمره‌ی انسانی استفاده می‌کند. بنابراین، در درباره‌ی معجزات

## چگونه می‌دانیم؟ دربارهٔ معجزات هیوم \* ۴۵

وی، با قطعهٔ کلاسیک دیگری از نوشته‌های فلسفی روبرو هستیم که در آستانهٔ در خانهٔ شما، اگر نه در اتاق نشیمن، آغاز می‌شود. اما نباید فکر کنیم که در اینجا همهٔ مطالب کاملاً آشنا است. هیوم با این ادعا ادامه می‌دهد که اگر ما باور کنیم معجزه‌ای روی داده، اگر شواهد ما عبارت باشند از گزارش‌های دیگران (چنان که اساساً همیشه چنین است)، آنگاه ما این باور را برخلاف عقل می‌پذیریم؛ زیرا دلایل ما برای باور به اینکه معجزهٔ مذکور روی نداده است به یقین دست کم به همان قدرت دلایل این فرض است که چنین معجزه‌ای روی داده است؛ در واقع، وی فکر می‌کند که همیشه قوی‌تر است. وی باید به دو دلیل با احتیاط به این موضوع نزدیک می‌گردید. کمتر از بیست سال قبل از آنکه وی دربارهٔ معجزات را منتشر سازد، تامس وولستون<sup>۱</sup> نامی چند سال آخر عمر خود را در زندان گذراند، زیرا گفته بود گزارش‌های انجیلی دربارهٔ رستاخیز مسیح برای باور به رویدادی چنین نامحتمل شاهدهی بسنده نیست؛ آنچه هم‌اکنون هیوم می‌خواست بگوید به هیچ‌روی بی‌ارتباط به این نکته نبود. دوم، هیوم به‌راستی می‌خواست شیوهٔ تفکر معاصران، به‌ویژه هم‌میهنان خود را دربارهٔ دین تغییر دهد. اگر ایشان آثار وی را نمی‌خواندند نمی‌توانست چنین کاری بکند، بنابراین مجبور بود آن‌ها را به آرامی هدایت کند.

عبارت «ارتباط تیلوتسون»<sup>۲</sup> که هیوم در بند آغازین آورده از همین جا

---

1. Thomas Woolston

2. Tillotson connection

آمده است. چه چیزی بهتر از اینکه بتوان گفت دیدگاه‌های من فقط گسترش برهانی هستند که اخیراً از سوی اسقفی مطرح شده است؟ شاید جز اینکه بتوان گفت برهان اسقف رد قطعی یک نظریهٔ به‌ویژه کاتولیکی بوده است؟ نوشته‌های هیوم که اغلب آن‌ها به درجات گوناگون در دشمنی با کاتولیسیسم بود، با استقبال گرمی روبرو ... و خوانده شدند.

قبل از آنکه به خود برهان نگاهی بیندازیم، یک پرسش دیگر: چرا هیوم نوشتن دربارهٔ شواهد معجزات را مهم می‌داند؟ این بخشی از برنامهٔ وی برای بحث منظم دربارهٔ مبانی باور دینی است، و مرسوم بود که این شواهد را از دو نوع تلقی کنند. از یک‌سو، شواهدی که انسان‌ها با حرکت بر مبنای تجربهٔ خود و به‌کارگیری خرد خویش می‌توانند برای خود بیابند و از سوی دیگر، شواهدی که از وحی سرچشمه می‌گرفتند، یعنی از کتابی مقدس یا از حجتی دیگر. اما این، مسئله‌ای دیگر را مطرح می‌سازد، زیرا ممکن است متون جعلی و حجت‌های تقلبی در اختیار داشته باشید؛ خوب اصل‌ها را چگونه باید مشخص ساخت؟ پاسخ آن بود که وحی‌های اصیل با وقوع معجزات در ارتباطند: اهمیت آن‌ها به‌مثابه حجت دینی از همین رو است. (سرانجام، آن‌ها از سوی عالی‌ترین حجت ممکن صادر شده‌اند؛ دیدگاهی که به‌طور وسیع پذیرفته شده بود، که در اینجا هیوم هم آن را اتخاذ می‌کند، آن بود که معجزات خرق قانون طبیعت هستند و انجام آن‌ها فقط از سوی خدا یا کسانی که خدا به ایشان قدرت‌های الهی عطا کرده ممکن است). بنابراین، اینکه ما هرگز نمی‌توانیم دلیل خوبی برای باور به معجزه داشته باشیم، ادعایی کاملاً انقلابی بود؛ این ادعا به گفتن این امر می‌انجامید که عقل انسانی

## چگونه می‌دانیم؟ دربارهٔ معجزات هیوم \* ۴۷

نمی‌تواند وحی اصیل را از جعلی بازشناسد.

خوب حالا برویم سراغ برهان هیوم. برهان در نقطه‌ای شروع می‌شود که همهٔ ما به‌خوبی آن را می‌شناسیم، زیرا همهٔ ما اغلب بر نکاتی تکیه می‌کنیم که دیگران به ما گفته‌اند. در اغلب موارد مشکلی وجود نداشته است، اما گاهی معلوم می‌شود آنچه به ما گفته شده اشتباه است. گاهی از دو نفر حرف‌های متناقض شنیده‌ایم، بنابراین دریافته‌ایم که دست‌کم یکی از آن‌ها اشتباه است، حتی اگر دریافته باشیم که کدام‌یک. و اندکی هم از آنچه به گزارش‌های اشتباه منتهی می‌شود، می‌دانیم: خودخواهی، حمایت از دیگران، دفاع از علتی که برای کسی عزیز است، میل به داشتن داستانی خوب برای روایت، اشتباهات ساده و صادقانه، باور غیرنقادانه به گزارش‌های قبلی، شرارت و مانند این‌ها. اغلب خود ما گاهی در طول زندگی مان به اغلب این شیوه‌ها مرتکب خطا شده‌ایم، بنابراین، (چنان که می‌توان تصور کرد برخی از کلمات هیوم نشان می‌دهند) فقط از مشاهدهٔ دیگران نیست که این معرفت را کسب می‌کنیم. همهٔ ما به‌خوبی می‌دانیم که گواهی انسانی را گاهی باید با احتیاط و تحت شرایط معین با احتیاط بسیار تلقی کرد.

فرض کنید که من به شما می‌گفتم که هفتهٔ گذشته در صبح یکی از روزهای عادی هفته در وسط روز رانندگی می‌کردم و درست از شمال لندن به جنوب می‌رفتم و در راه هیچ‌کسی یا هیچ خودرویی را ندیدم — نه ماشینی، نه دوچرخه‌ای، نه پیاده‌ای؛ اتفاقاً درحالی که من می‌گذشتم همه در جای دیگری بودند. شاید فکر می‌کردید که آیا این فقط شیوه‌ای

است بیهوده برای اغراق در گفتن این نکته که جاده‌ها به طرزی نامعمول خلوت بودند، یا من سادگی شما را امتحان می‌کنم، یا رؤیایی را تعریف می‌کنم یا شاید دیوانه شده‌ام، اما گزینه دیگری که اصلاً جدی نمی‌گرفتید آن بود که آنچه من گفته‌ام درست است، با خودتان می‌گفتید تقریباً هرچیزی هرقدر هم که نامحتمل باشد، از این محتمل‌تر است.

این امر از جانب شما بسیار معقول است. حتی اگر آنچه من گفتم به واقع درست باشد (صحبت فقط از پذیرفتنی بودن آن است؛ زیرا هیچ‌کس هیچ اجباری نداشته که در آن زمان در مسیر من باشد، بنابراین ممکن است همه مردم تصمیم گرفته باشند در مکانی دیگر باشند). اگر تنها دلیل شما برای باور به این خبر آن باشد که من چنین گفته‌ام باز هم باور کردن به آن از سوی شما اصلاً منطقی نیست. اگر شما با من بودید و خودتان خیابان‌ها را خالی می‌دیدید شاید موضوع متفاوت بود؛ اما ما درباره موردی سخن می‌گوییم که شما بر گواهی من اتکا دارید.

شاید متوجه شده باشید که شکل برهان هیوم به تدریج پدیدار می‌شود. رویداد معجزه‌آسا، با توجه به نقش آن در بنیان باور دینی، باید به یقین رویدادی باشد که تجربه ما به ما می‌گوید بسیار نامحتمل است. زیرا اگر از نوع چیزهایی بود که می‌توانست به آسانی روی دهد، آنگاه هر شارلاتان پیری با کمی اقبال یا زمان‌بندی خوب می‌توانست از فرصتی بهره گیرد تا خود را چونان حجتی الهی بنماید. اما اگر به شدت نامحتمل باشد، فقط موثق‌ترین گواهی آن قدر قوی خواهد بود که آن را اثبات کند. عقلاً که مجبورند میان دو امر نامحتمل دست به انتخاب بزنند و آن گونه که هیوم به ما می‌گوید، باور را با گواهی متناسب می‌خواهند، بدیلی را

## چگونه می‌دانیم؟ دربارهٔ معجزات هیوم \* ۴۹

انتخاب خواهند کرد که کمتر نامحتمل می‌دانند. بنابراین، این باید گواهی چنان شاهدانی باشد که سقم آن نامحتمل‌تر از وقوع رویدادهایی باشد که گواهی روایت می‌کند. و این توفعی نامعقول است، زیرا، همان‌گونه که دیده‌ایم، رویدادها باید به‌واقع بسیار نامحتمل باشند.

این نکته این امر را کاملاً ممکن می‌کند که ما، در نظریه، شهادتی داشته باشیم که به‌قدر کافی قوی باشد. اما برای ایجاد تردید جدی در این مورد که آیا ما، در واقع، شواهد کافی برای معجزه داریم، کافی است. می‌دانیم که شاهدان عینی ممکن است به اشتباه افتاده باشند یا عمداً فریب داده شده باشند. بسیاری از ما این تجربه را داشته‌ایم که خود را با کسی دیگر که او نیز شاهد عینی رویدادهای گزارش شده بوده و اغلب ظرف یک یا دو روز پس از وقوع آن رویدادها مخالف یافته‌ایم. بسیاری از گزارش‌های مربوط به معجزه از طریق افرادی به ما رسیده‌اند که شاهد عینی نبوده‌اند، و سال‌ها پس از رویدادهای مورد بحث، نوشته‌اند یا سخن گفته‌اند. بسیاری از گزارش‌ها از جانب پیروان دینی بوده که از معجزات مذکور برای حمایت از آن دین استفاده می‌شود. دادگاه قانونی این احتمال را در نظر می‌گیرد که شاهی از این دست جداً غیر قابل اتکا است - در برخی موارد چنان جدی که دادگاه حتی حاضر به استماع شهادت او نیست.

آیا گزارشی از معجزات وجود دارد که مورد چنین تردیدهایی نباشد؟ ظاهراً ممکن است مجبور باشیم برای پاسخ به این پرسش کل تاریخ ثبت‌شده را مورد بررسی قرار دهیم. اما هیوم فکر می‌کند این کار لازم نخواهد بود. زیرا موضوع این نیست که معجزه باید بی‌نهایت نامحتمل

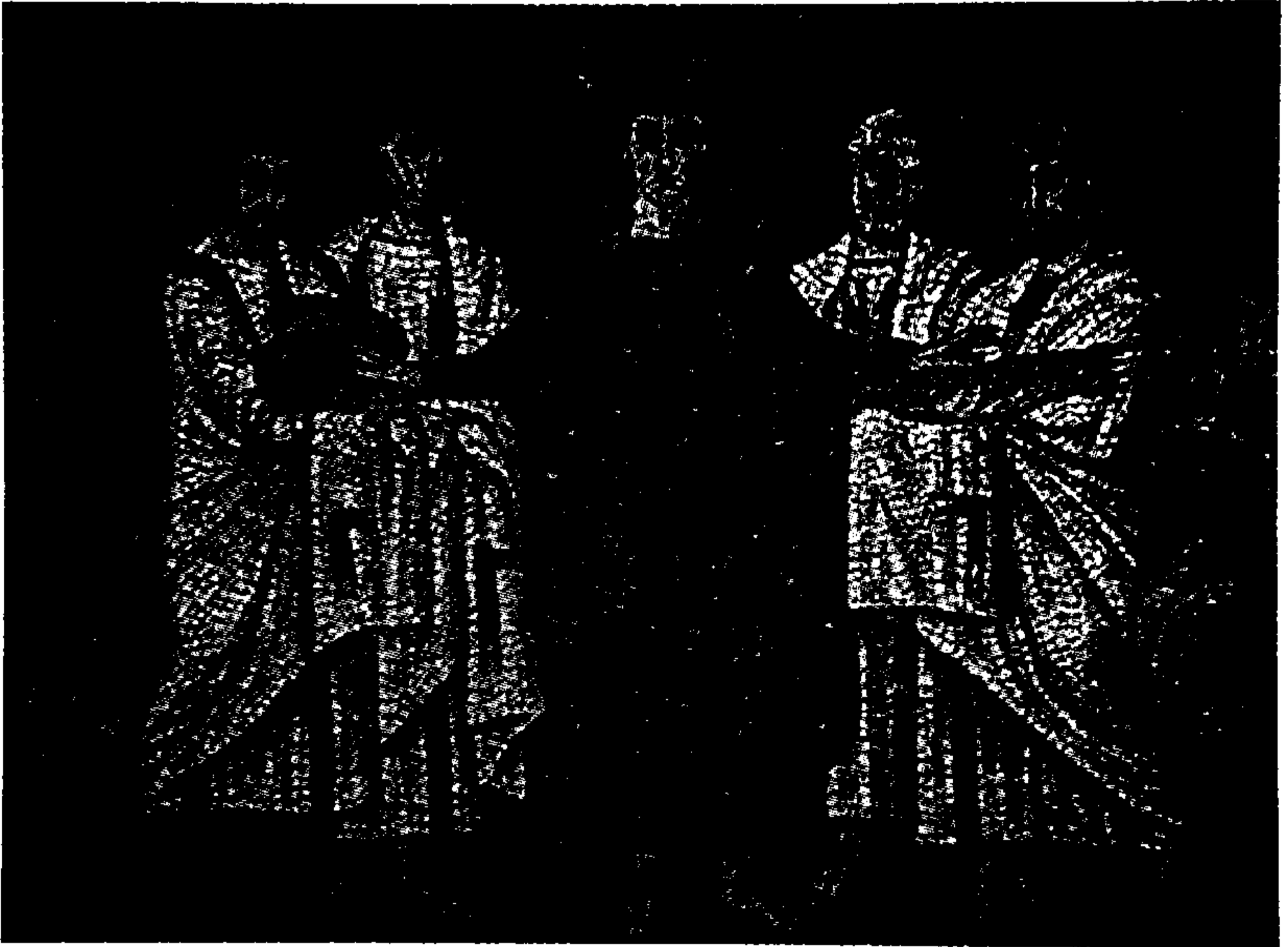
باشد. باید به معنایی ناممکن - برخلاف قانون طبیعت - هم باشد (به جای آنکه فقط شگفت‌انگیز باشد باید به واقع معجزه‌آسا باشد). این تعریف هیوم است و تعریفی است که وی امیدوار است مخاطبان وی بپذیرند. و این امر به ما امکان می‌دهد تا برهان را بار دیگر به شیوه‌ای اندک متفاوت و قطعی‌تر بیان کنیم - شیوه‌ای که هیوم ترجیح می‌داد.

ما گزارشی از امری دریافت می‌کنیم که برای راحتی کار آن را رویداد می‌نامیم - که تصور می‌شود معجزه‌آسا باشد. بنابراین، از ما خواسته می‌شود که باور کنیم که رویدادی واقع شده است و این رویداد خلاف قانون طبیعت است. برای آنکه ما دلیل خوبی داشته باشیم تا باور کنیم که رویدادی از این نوع خلاف قانون طبیعت بوده است، باید برخلاف تجربه ما و برخلاف بهترین نظریه‌های ما درباره روند طبیعت باشد. اما اگر چنین باشد ما باید دلیلی بسیار قوی داشته باشیم تا باور کنیم که رویداد روی نداده است - در واقع قوی‌ترین دلیلی که تا به حال برای باور به چیزی از این دست داشته‌ایم.

خوب، چه دلیلی برای شق دیگر - باور به اینکه روی داده است - داریم؟ پاسخ: گزارش - به عبارت دیگر، اینکه گفته شده روی داده است. آیا این دلیل ممکن است چنان قوی باشد که دلایل مخالف را باطل سازد و برهانی بر له رویداد باشد؟ هیوم می‌گوید نه، (در نظریه) می‌تواند قدرت یکسانی داشته باشد، اما هرگز قدرتمندتر نیست. ممکن است که شاهدهی که در مکان صحیحی قرار گرفته و شخصیت نیکی دارد تحت شرایط صحیحی شهادتی داده که براساس قانون (روان‌شناختی) طبیعت، این باید درست بوده باشد. اما این فقط بدان معنا است که ما قوی‌ترین

چگونه می‌دانم؟ دربارهٔ معجزات هیوم ❀ ۵۱

نوع شواهد را هم بر له رویداد و هم علیه آن در اختیار داریم، و واکنش عقلانی نه باور بلکه حیرت و بلا تکلیفی است.



معجزهٔ نان و ماهی، که در قرن ششم به تصویر کشیده شده است. غذا برای ۵,۰۰۰ نفر؟ یا فقط غذا برای فکر؟

به کلمات «در نظریه» که در داخل علامت نقل قول قرار گرفته‌اند، توجه کنید. هیوم فکر نمی‌کند که ما چنین موقعیتی را هیچ‌گاه در عمل بیابیم، و برای اینکه چرا چنین نیست، چندین دلیل اقامه می‌کند. اگر وی در دوران ما زندگی می‌کرد شاید می‌افزود که تحقیقات روان‌شناختی نکات شگفت‌آوری را در مورد وثوق‌ناپذیری حافظه و گواهی انسانی آشکار ساخته است، اما از قرار گرفتن در شرایطی که وثوق‌پذیری آن‌ها کاملاً تأیید شده باشد، اصلاً سخنی نمی‌گوید. با توجه به دامنهٔ عوامل مخربی که هیوم برمی‌شمارد، ما هم نباید چنین انتظاری داشته باشیم.



این، در اساس، برهان هیوم بود. تعجبی ندارد که موجب بحث‌های زیادی شده است و هنوز هم می‌شود. این هم چند نکته برای آنکه شمه‌ای از این بحث‌ها ذکر شود. درعین حال این نکات دو وجه را که غالباً در بحث‌های فلسفی و در واقع در هر بحثی مشاهده می‌شود، نمایش می‌دهند. بنابراین، ارزش آن را دارند که بررسی شوند: این انتقاد وجود دارد که، هرچند برهان به‌تنهایی کاملاً درست است، اما نکته اصلی را مغفول می‌گذارد؛ و این ایراد وجود دارد که این برهان [به‌تنهایی] گزاره‌ای را اثبات می‌کند که چنان جامع است که بی‌فایده است.

می‌توان گفت هیوم برهان خود را بر این تصور مبتنی ساخته است که معجزه باید (دست کم) بسیار نامحتمل باشد. اما آیا مخالفان وی درست همین را رد نخواهند کرد؟ خوب، آن‌ها مؤمن هستند. بنابراین، هرچند — اگر مثال خود هیوم را در نظر بگیریم — ممکن است گزارشی را که می‌گوید ملکه الیزابت اول از مرگ برخاسته مورد تردید جدی قرار دهند، همان گونه که خود هیوم قرار می‌داد، اما شاید معجزه مذکور در مورد رستخیز مسیح را، با توجه به این نکته که کسی که تصور می‌کنند رستخیز کرده مسیح بوده است، اصلاً خیلی نامحتمل ندانند. آیا هیوم علیه ایشان مصادره به مطلوب نکرده است — آیا برخطا بودن آن‌ها را فقط با فرض آن ثابت نکرده است؟ اما ما باید از سوی او پاسخ بدهیم که این بد فهمیدن آن کاری است که هیوم انجام می‌داد. او می‌پرسید در وهله نخست برای تشکیل باورهای دینی چه دلایلی ممکن است وجود داشته باشد. او حتی لحظه‌ای در این امر تردید نمی‌کند که وقتی کسی این باورها را تشکیل داد، جهان ممکن است بسیار متفاوت بنماید و

## چگونه می‌دانیم؟ دربارهٔ معجزات هیوم ❀ ۵۳

ممکن است برهان‌های متفاوت منطقی به نظر آیند: این امر بر مسئله اصلی تأثیری ندارد که عبارت است از اینکه آیا می‌توان معجزه را اثبات کرد «به نحوی که بنیان نظام دین باشد».

بنابراین، این ایراد بر هدف نمی‌نشیند. ایراد دوم چنین نیست و برای هیوم مشکل بیشتری ایجاد می‌کند. آیا این برهان نشان نمی‌دهد که هرگز ممکن نیست تجدید نظر در دیدگاه‌های خود دربارهٔ قانون طبیعت برای ما منطقی باشد؟ اما این راه اصلی‌ای است که علم از طریق آن پیشرفت می‌کند؛ بنابراین، اگر این غیرعقلانی باشد، آنگاه هر اتهامی در این مورد که باور به معجزات غیرعقلانی است به تدریج نسبتاً کمتر جدی به نظر می‌رسد. مؤمن خواهد گفت «اگر من بدتر از نیوتن و اینشتاین و همراهان ایشان نباشم، خیلی به زحمت نمی‌افتم».

چرا باید تصور کرد که برهان هیوم به این ترتیب به پیروزی رسیده است؟ خوب، فرض کنید که ما دلیل خوبی در اختیار داریم تا فکر کنیم چیزی قانون طبیعت است: تمام تجربهٔ ما تا امروز با آن متناسب است و بهترین نظریهٔ علمی فعلی ما از آن حمایت می‌کند. اکنون فرض کنید که برخی دانشمندان نتیجه‌ای تجربی را گزارش می‌کنند که با آن در تناقض است. آیا برهان هیوم به ما نمی‌گوید که ما فقط باید گزارش ایشان را در این مورد به کناری بگذاریم؟ شواهد ما در مورد اینکه ممکن نیست آنچه ایشان گزارش وقوع آن را داده‌اند روی دهد به همان اندازه هر شاهده‌ی که تاکنون داشته‌ایم خوب است؛ در سوی دیگر مسئله، ما فقط گواهی ایشان را در اختیار داریم. آیا این دقیقاً همان وضعیتی نیست که وی در رابطه با گزارش‌های مربوط به معجزات از آن‌ها سخن می‌گفت؟

به نظر می‌رسد هنگامی که هیوم می‌نویسد: «زیرا من اقرار می‌کنم که در غیر این صورت [یعنی هنگامی که بنیان نظام دین، مصادره به مطلوب نیست] احتمالاً ممکن است معجزه یا نقض مسیر معمول طبیعت وجود داشته باشد، از آن نوع که برهان بر مبنای گواهی انسانی را ممکن سازد...» تلاش می‌کند از چنین انتقادی بگریزد. و با توصیف حالتی خیالی ادامه می‌دهد (فیلسوفان برای آزمایش قدرت برهان معمولاً از حالت‌های خیالی استفاده می‌کنند) که در آن، در تمام جوامع انسانی گزارش‌هایی دربارهٔ تاریکی هشت روزه یافت می‌شود که در مورد اینکه تاریکی در چه زمانی آغاز می‌شود و در چه زمانی پایان می‌یابد، با یکدیگر توافق دقیقی دارند. وی می‌گوید پس روشن است که ما باید گزارش را بپذیریم و بررسی این نکته را آغاز کنیم که علت این رویداد خارق‌العاده احتمالاً چه بوده است. اما به ما نمی‌گوید در این مثال چه نکته‌ای وجود دارد که موجب این تفاوت می‌گردد. و این همان چیزی است که باید بدانیم.

من فکر می‌کنم هیوم می‌توانست واکنشی بهتر و به‌یقین روشن‌تر به این تهدید نشان دهد. وی می‌توانست بگوید در شرایطی مانند آنچه من هم‌اکنون ترسیم کردم (پاراگراف یکی مانده به آخر)، جامعه علمی احتمالاً گزارش را باور نمی‌کرد و ایشان در باور نکردن به آن کاملاً عقلایی رفتار می‌کردند تا اینکه چند نفر از ایشان آزمایش را تکرار می‌کردند و دقیقاً به یک نتیجه می‌رسیدند. در این صورت، باور به آن فقط موضوع گواهی تنها نبود، بلکه مشاهده گسترده نیز در میان بود. ما می‌توانیم بخواهیم و می‌خواهیم که نتایج علمی تکرارپذیر باشند؛ ما

## چگونه می‌دانم؟ دربارهٔ معجزات هیوم ❀ ۵۵

نمی‌توانیم خواستار اجرای مجدد معجزه باشیم. در جایی که به هر دلیلی اجرای مجدد ممکن نیست، کسانی که حکمی نامحتمل صادر می‌کنند، کارشان بسیار آسان است؛ و ما باید در علم هم به همان اندازهٔ موضوعات دینی محتاط باشیم.

شاید، هرچند نمی‌توانیم یقین داشته باشیم، این همان نکته‌ای باشد که هیوم می‌خواست بگوید. در وضعیتی خیالی که وی توصیف می‌کند، گزارش تاریکی هشت روزه در تمام فرهنگ‌ها یافته می‌شود. در زمانی که ارتباطات کند و پر دردسر و احتمالاً ناقص و غیردقیق بوده، شاید وی داستان خود را داستانی می‌دانسته که در آن تردیدی نیست که تمام این مردمان مختلف به‌طور مستقل و دقیق مشاهدهٔ یکسانی انجام داده‌اند، به نحوی که وضعیت معادل وضعیت اجرای چندبارهٔ یک آزمایش با نتیجه‌ای دقیقاً یکسان بوده است. همان‌طور که گفتم ما نمی‌توانیم یقین داشته باشیم - حتی هیوم هم که از این نظر یکی از بهترین نویسندگان فلسفی است، همیشه واضح نمی‌نویسد. اما می‌توانیم تقریباً یقین داشته باشیم که این تمام آن چیزی نیست که وی تلاش می‌کرد بگوید. زیرا در انتهای پاراگرافی که نقل قول فوق از آن گرفته شده است، این نکته را می‌بینیم: «متلاشی، فساد، و انحلال طبیعت رویدادی است که در افسانه‌هایی چنان زیاد محتمل فرض شده که ظاهراً هر پدیده‌ای که رو به سوی فاجعه دارد، در حدود گواهی انسانی قرار می‌گیرد، اگر این گواهی بسیار گسترده و یکسان باشد».

یا به عبارت دیگر، تاریکی هشت روزه مذکور در واقع بسیار نامعمول است، اما در اینکه طبیعت گهگاهی خارج از الگوی عادی رفتار کند، هیچ

نکته به‌ویژه عجیبی وجود ندارد. بنابراین، دلیلی وجود ندارد که چنین چیزی را ناممکن تلقی کنیم، و بنابراین، اصلاً مقایسه‌ای واقعی با مورد معجزه وجود ندارد. ما می‌توانستیم زمانی طولانی را در میان جزئیات رساله درباره معجزات هیوم صرف کنیم. بسیاری چنین زمانی دارند، اما سفر ما باید ادامه یابد.

## فصل چهارم من چه هستم؟

### نظرات یک بودایی ناشناس دربارهٔ نفس: ارباب شاه میلیندا

این نکته دربارهٔ فلسفهٔ هندی عموماً درست است که ما دربارهٔ کسانی که آن را نوشته‌اند، زیاد نمی‌دانیم. اگر نام آن‌ها، دینی را که با آن زیسته‌اند، و تاریخ آن‌ها را با دقت پنجاه سال بدانیم، این موفقیتی علمی به حساب می‌آید. اما در مورد میلینداپانها<sup>۱</sup>، مسئلهٔ شاه میلیندا، چنین موفقیتی کسب نشده است - آنچه می‌دانیم تقریباً هیچ است. در اینجا راهبی بودایی به نام ناگاسنا<sup>۲</sup> با شاهی محلی بحث می‌کند و به

---

1. Milindapanha

2. Nagasena

پرسش‌های وی پاسخ می‌دهد. احتمالاً ناگاسنا شخصیتی واقعی است که به افسانه پیوسته است، عموماً تصور می‌کنند که شاه میلیندا، مناندر<sup>۱</sup> یکی از فرمانروایان یونانی در شمال غرب هند است که از دوران فتوحات اسکندر کبیر به جای مانده است - حتی این نکته هم نکته‌ای نظری است - پس اجازه دهید مستقیماً به سراغ متن برویم.

اگر فقط چند خط از آن را بخوانیم، به شگفت درمی‌آییم. دیدیم که کریتوی افلاطون از عناصری تشکیل شده که اغلب خوانندگان تقریباً تمام آن‌ها را بسیار آشنا می‌یابند. هدف برهان هیوم در دربارهٔ معجزات آن بود که از مشاهدات روزمرهٔ عقل سلیم در باب گواهی و تعریفی غیر شگفت‌آور از معجزه آغاز کند و سپس با نشان دادن آنکه نتیجه‌ای که می‌گیرد پیامدی اجتناب‌ناپذیر است، به نتیجه‌ای شایان توجه برسد. اما گاهی مؤلفان تاکتیک‌های مختلفی را در پیش می‌گیرند، گاهی مؤلفان با حکمی که صراحتاً مهمل به نظر می‌رسد ما را مستقیماً به عمق موضوع می‌برند. ما باید یاد بگیریم که از شگفتی به در آییم و با تلاش برای کشف آنچه حکم مهمل به‌راستی بدان منتهی می‌شود (ممکن است همان باشد که به نظر می‌رسد، یا ممکن است فقط شیوه‌ای نامعمول برای گفتن مطلبی باشد که چنین شگفت‌آور نیست)، و کشف اینکه چرا مؤلفان چنین حکمی داده‌اند، به خواندن ادامه دهیم. توجه داشته باشید که «چرا مؤلفان چنین حکمی داده‌اند؟» به‌معنای دو نکته است که هر دو مهم هستند: دلایل ایشان برای درست پنداشتن آن - و انگیزهٔ ایشان

---

1. Menander

برای علاقه به آن یا آنچه هدف ایشان است. تمام این نکات با فرازی که می‌خواهیم بررسی کنیم، ارتباط بسیاری دارند. نخست، شگفتی. جشن شروع می‌شود؛ شاه نام ناگاسنا را می‌پرسد، ناگاسنا به وی می‌گوید: «اعلی حضرت، مرا ناگاسنا می‌خوانند» - اما سپس می‌افزاید که این کلمه، «ناگاسنا فقط یک نام است زیرا چنین شخصی یافت نمی‌شود». مراد وی چه می‌تواند باشد؟ کسی تصور کرده که ناگاسنا شخصی است و وی هم‌اکنون نام خود را به میلیندا گفته است؛ اما بلافاصله روشن می‌شود که این نام، نام شخص نیست. بنابراین، ناگاسنا اصلاً شخص نیست، و به‌رغم این نکته که او هم‌اکنون به شاه گفته است که وی را چگونه می‌شناسند و راهبان همتای وی، او را چگونه خطاب می‌کنند، چنین است. جریان چیست؟

شاه که آشکارا در این نوع بحث تجربه دارد (و درعین حال دانش قبلی زیادی از بودیسم دارد)، مأیوس نمی‌شود، بلکه تصمیم می‌گیرد تا انتهای موضوع پیش برود. او، با درک این نکته که ناگاسنا فقط درباره خودش سخن نگفته بلکه مراد وی آن بوده که نکته‌ای که مطرح ساخته (هر نکته‌ای که باشد) به یکسان در مورد همه صادق است، شروع به استنتاج آن چیزی می‌کند که تصور می‌کند پیامدهای مهمل دیدگاه راهب باشد. اگر [سخن راهب] درست باشد، آنگاه هیچ‌کسی هرگز کاری، درست یا غلط، انجام نمی‌دهد، هیچ‌کس هرگز به چیزی دست نمی‌یابد، از چیزی رنج نمی‌برد. چیزی به نام قتل وجود ندارد، زیرا کسی وجود ندارد که بمیرد. و آنگاه شوخی کوچکی در مورد جایگاه ناگاسنا: کسی وجود نداشته که به وی تعلیم دهد و کسی هم نبوده که به وی حکم رهبانیت



دهد. این تاکتیک در تمام انواع بحث مشترک است: در اینجا چند نکته هست که همه ما بی‌درنگ درست فرض می‌کنیم؛ آیا ناگاسنا واقعاً می‌گوید که همه آن‌ها غلط هستند؟ یا می‌خواهد بگوید که دیدگاه وی، اگر درست درک شود، این پیامد را ندارد؟ ناگاسنا هرگز به‌طور مستقیم به این چالش نمی‌پردازد. در اواخر فصل، اشاره‌ای کرده است که بر مبنای آن، اگر وی چنین کرده بود، می‌توانستیم آنچه را وی ممکن بود بگوید بازسازی کنیم. اما فعلاً شاه با پرسش و پاسخی که بازهم یادآور بسیاری از گفتگوهای افلاطون است، ادامه می‌دهد.

پرسشگری میلیندا در این فراز بر نظریه بودایی «پنج مجموعه»<sup>۱</sup> استوار است که براساس آن، آنچه ما انسان می‌نامیم مجموعه‌ای از پنج عنصر است. میلیندا آن‌ها را صورت، احساس (که به نظر می‌رسد از آن لذت، درد، و بی‌تفاوتی را درک می‌کرده‌اند)، ادراک، صورت‌بندی‌های ذهنی (یعنی تمایلات ما، شخصیت ما) و آگاهی می‌نامد. تا زمانی که تصویری تقریبی از آن‌ها داریم، نیازی نیست که نگران آن باشیم که این‌ها دقیقاً چه هستند: نکته آن است که شخص را با هیچ‌یک از آن‌ها نباید یکی پنداشت.

این چیزی است که احتمالاً همه ما با کمی تأمل می‌گوییم. آیا ما احساساتمان هستیم؟ خیر، ما چیزی هستیم که دارای احساسات است، نه خود احساسات. آیا ما ادراکاتمان هستیم؟ خیر، به همان دلیل. آیا ما تمایلات، شخصیت خود هستیم؟ خوب بازهم خیر — زیرا تمایلات، شخصیت‌ها عبارتند از تمایل به رفتار به شیوه‌ای معین، و ما تمایلات

---

1. five aggregates

نیستیم، بلکه چیزی هستیم که دارای تمایلات است. به همین طریق، ما آگاهی نیستیم، ما هر آن چیزی هستیم که آگاه است. اما ممکن است نکته پنجم، نکته‌ای که میلیندا در واقع اول مطرح می‌سازد، بحث برانگیزتر باشد. آیا ممکن نیست که عنصر مادی، یعنی بدن، چیزی باشد که آگاه است، دارای تمایلات، ادراکات، احساسات است؟ در اصل، وقتی پرسیده می‌شود که آیا بدن، ناگاسنا است، چرا ناگاسنا چنین به سرعت می‌گوید که چنین نیست؟

هنگامی که کسی نکته‌ای را چنان مطرح می‌سازد که گویی بسیار بدیهی است در حالی که به نظر شما اصلاً بدیهی نمی‌نماید، جستجوی امری ناگفته در ورای آن، تاکتیک خوبی است. شاید او فرض می‌کند که نفس، شخص، باید چیزی نسبتاً ناب و متعالی باشد - به توصیف تعمداً مذمت‌آلود بدن که شاه پرسش خود را با آن مطرح می‌سازد، توجه کنید. یا اینکه نفس، کاملاً برخلاف بدن، باید چیزی دائمی و لایتغیر باشد که قادر به مقاومت در برابر مرگ است. هریک از این فرض‌ها ممکن است از مفاهیم فلسفی یا دینی قبلی گرفته شده باشد - لحظه‌ای دیگر به این نکته بازخواهیم گشت. یا شاید از فکری مانند این: ماده خود حرکت نمی‌کند (قطعه‌ای از آن را جایی بگذارید و ببینید چقدر حرکت می‌کند)، در صورتی که حیوان حرکت می‌کند - بنابراین باید چیزی غیرمادی در آن باشد که ماده آن را به حرکت درآورد. یا: حتی اگر ماده حرکت کند باز هم حرکت‌های منسجم، جهت‌دار و هوشمندانه ندارد - بنابراین، جسم نیاز به چیزی دارد که آن را هدایت کند.

این افکار مدت‌ها پیش از آنکه پرسش شاه میلیندا نوشته شود، رایج بوده‌اند. اهمیتی را که سقراط در کریتو به نفس می‌داد به یاد بیاورید، یا فیدوی افلاطون را بخوانید - که دنباله کریتو است در باب آخرین بحث و مرگ سقراط. شاید بگویید «کمی صبر کنید، آنجا یونان است، اما اینجا هند است». درست است. اما نظرات بسیار مشابه (حتی قدیمی‌تری) را می‌توان در نوشته‌های بره‌مایی که برای هندوئیسم مقدسند، یافت. به یقین، بودیسم کاملاً آگاهانه از سنت بره‌مایی جدا شده است. اما نقاط اشتراک اصلی عبارت بودند از قربانی کردن حیوانات و نظام کاستی (که بودیسم به همراه تمام صور افراطی ریاضت‌کشی آن را رها کرد)، به نحوی که بخش بزرگی از آن سنت باقی ماند و زمینه بودیسم را نیز تشکیل داد. اندیشه باززایی چرخشی برای زندگی‌های رنج‌بار دیگر و امید به گریز از این چرخه به حالتی از آزادی (نیروانای<sup>۱</sup> بودیستی و مکشای<sup>۲</sup> هندویی) به یکسان، بخشی از هر دو هستند.

دانستن این مطالب ممکن است اندکی در فهم «خیر اعلیحضرتا»ی سریعی که ناگاسنا با آن به این رشته از پرسش‌ها پاسخ می‌دهد، کمک کند. اما آن قدرها هم که ممکن است توقع داشته باشیم به ما کمک نمی‌کند، زیرا نمی‌گوید که چرا وی باید به آخرین پرسش پادشاه، اینکه آیا ناگاسنا چیزی دیگر است، چیزی است متفاوت از پنج «مجموعه»، همین پاسخ را بدهد. اگر ما را به جایی برساند، به اینجا می‌رساند که توقع داشته باشیم که وی باید می‌گفت بلی، چیزی متفاوت است، چیزی که

---

1. Nirvana

2. Moksha

می‌تواند بدن را ترک کند و سپس در بدن دیگری سکنا گزیند، که می‌تواند اکنون احساسات و ادراکات معینی داشته و در آینده هم احساسات و ادراکات کاملاً متفاوتی داشته باشد. اما وی باز هم می‌گوید «خیر، اعلیحضرتا» — این چیز دیگری نیست. بنابراین، معما به جای خود باقی می‌ماند. و اشاره بعدی میلیندا هم معماوار است: وی راهب را متهم می‌سازد که به نادرستی سخن گفته است زیرا ظاهراً «ناگاسنایی در کار نیست». اما ناگاسنا هرگز نگفته بود که در کار است — کاملاً برعکس، آنچه بحث را به راه انداخت، اشاره حیرت‌آور وی به این نکته بود که شخص ناگاسنا در کار نیست. شاید گاهی در ترافیک با گره‌هایی مانند این برخورد کرده باشید، و پلیس راهنمایی ضعیفی هم بوده است که سعی کرده آن را باز کند.

ما در این مرحله به خوانشی خلاق نیاز داریم. مثلاً: آیا باید فکر کنیم که شاه فقط آشفته شده و رشته کلام را گم کرده است؟ یا اینکه فقط نمی‌تواند باور کند که چنین شخصی وجود ندارد و بنابراین فکر کرده که ناگاسنا مجبور است دست کم به یکی از پرسش‌های وی پاسخ «بله» بدهد؛ چون وی به تمام آن‌ها پاسخ «خیر» داده است، دست کم یکی از آن‌ها باید نادرست بوده باشد، و این همان دروغی است که مراد شاه است وقتی می‌گوید: «شما، آقای محترم... به دروغ سخن گفته‌اید.» از این دو (شاید شما بتوانید به امکان دیگری بیندیشید؟) من دومی را ترجیح می‌دهم. تصور اینکه شاه درباره ماهیت نفس تصور نادرستی دارد که ناگاسنا آن را تصحیح می‌کند، در کل با این فصل تناسب بیشتری دارد. وی (پس از اندکی دست انداختن میلیندا در مورد زندگی آسوده وی) با پرسیدن مجموعه مشابهی از پرسش‌ها درباره ارابه شاه، چنین می‌کند. این سنت دائماً از تشبیهات، استعارات و شباهت‌ها بهره

می‌برد؛ شنوندگان مسئله‌ای که آن را بحث‌برانگیز یافته‌اند با دریافتن اینکه این مسئله مشابه یا از نوع چیز دیگری است که از قبل با آن آشنا هستند، به آسودگی می‌رسند. در اینجا انتظار می‌رود که به‌محض آنکه شاه به تمام پرسش‌ها در مورد ارابه پاسخ «خیر» دهد، دریابد که ناگاسنا چگونه می‌تواند همین پاسخ را به تمام پرسش‌های وی در مورد شخص بدهد. و در اواخر فصل، درمی‌یابد. اما نخست اجازه دهید به نکته‌ای اشاره کنم که مطالعه این متن به‌تنهایی نمی‌تواند آشکار سازد، اما حتماً بر روی هرکسی با آموزش و هوش آشکار میلیندا تأثیر داشته است. در استفاده از ارابه به‌مثابه مشابهی برای شخص، ناگاسنا کاری را انجام می‌دهد که به‌طور قوی یادآور استعاره‌ای مشهور در درون فرهنگ فلسفی رایج آن‌ها است و درعین حال به‌طرزی بهت‌آور با آن در تناقض است.

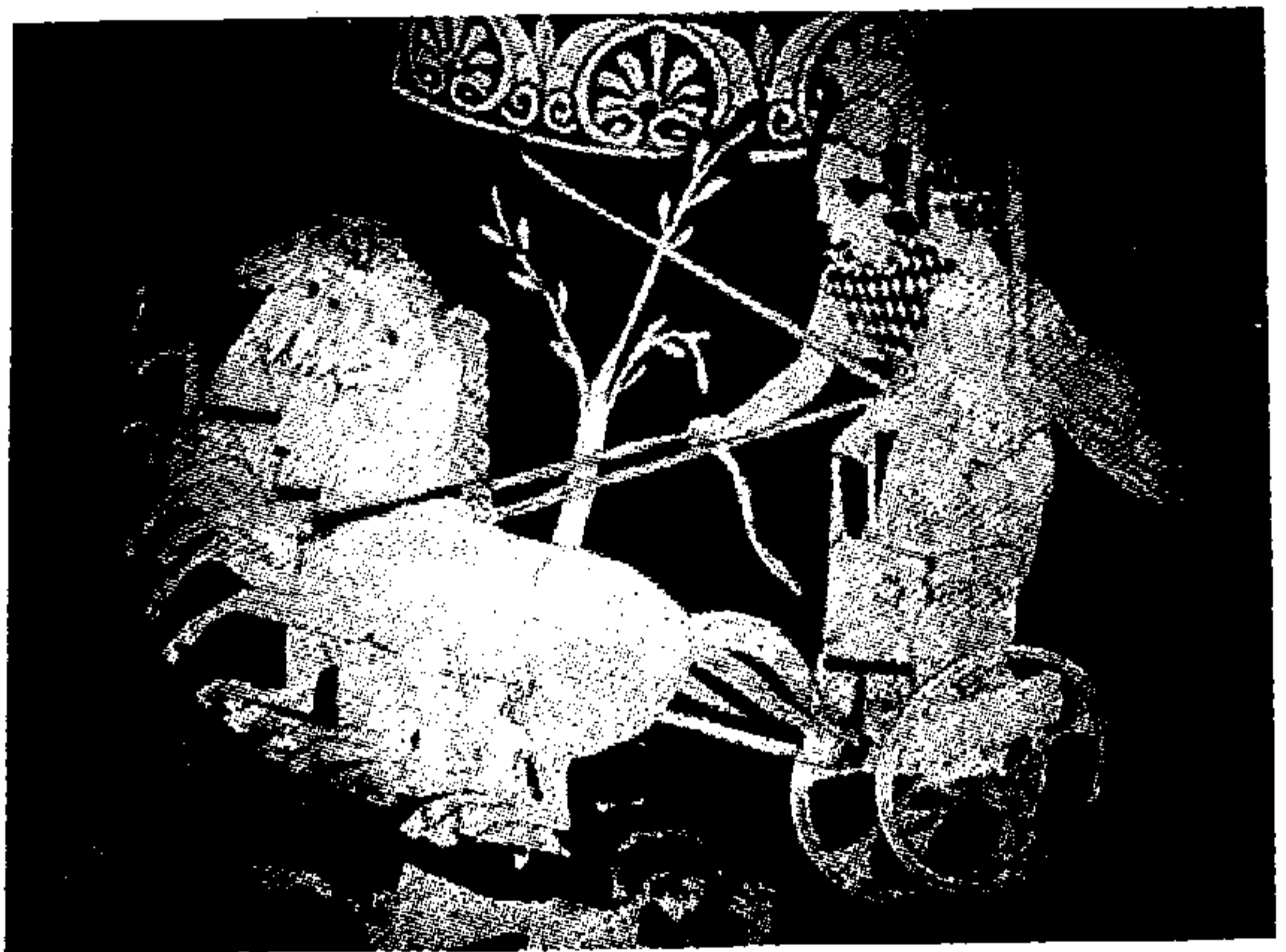
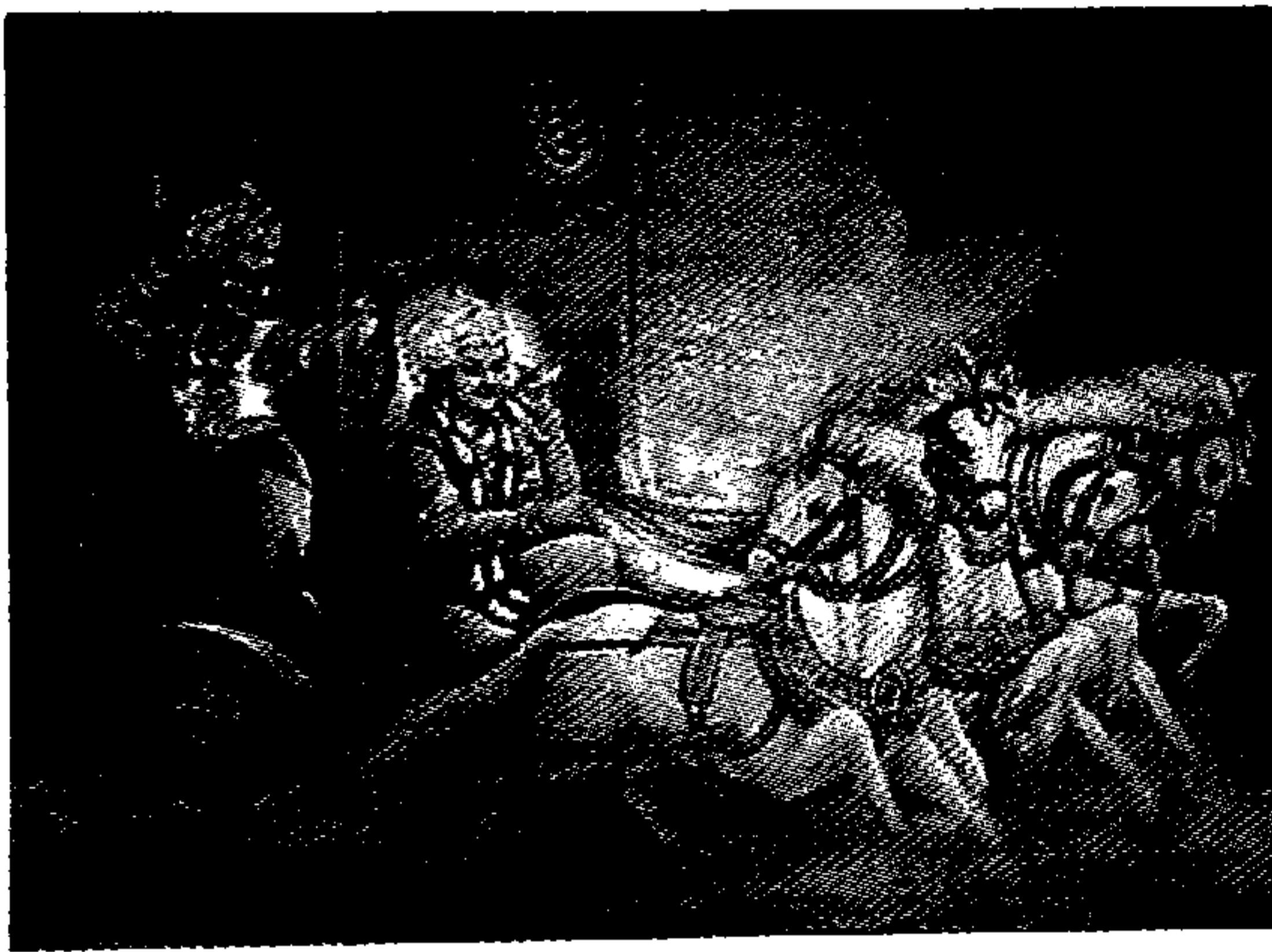
مشهور است که افلاطون نفس را با ارابه مقایسه کرده است. خیلی پیش از آن، در سنت هندی، کاتا اوپانیشاد<sup>۱</sup> همین کار را می‌کند (نگاه کنید به کتابنامه). آیا اکنون نوبت ناگاسنا است؟ خوب، نه دقیقاً. گویی مؤلف به سنت دقیقاً برای آن اشاره کرده است که بر رد آن از سوی خود تأکید کند. در نزد افلاطون، ما درباره ارابهرانی می‌خوانیم که تلاش دارد تا اسبی رهوار (عقل) و اسبی سرکش (شهوات) را مهار کند؛ کاتا اوپانیشاد نفس را با کسی که سوار بر ارابه‌ای است و عقل را با ارابهرانی مقایسه می‌کند که حواس را که همانا اسب‌ها هستند هدایت می‌کند. ناگاسنا به اسبی اشاره نمی‌کند. مهم‌تر آنکه، وی به ارابهران هم اشاره نمی‌کند، دیگر بگذریم از سواری متمایز از ارابهران.

---

1. Katha Upanishad

## من چه هستم؟ \* ۶۵

همین تصویر است که وی علیه آن واکنش نشان می‌دهد. حضور دائمی، نفس، در کار نیست که هدایت یا نظارت کند. این مؤلف، در استفاده از تمثیل قدسی ارا به‌ران، اما به شیوه‌ای متفاوت، هم دیدگاه خود را مطرح می‌سازد و هم آنچه را رد می‌کند به محفل فرهنگی خود نشان می‌دهد.



تصویر ارا به، در صحنه‌ای مشهور از حماسهٔ عظیم هندی، مهابهاراتا، کریشنا ارا به‌ران آرجونای جنگجو است و راهنمای اخلاقی وی، نه فقط رانندهٔ او! در مثال یونانی هرکول پهلوان درحالی که الهه آتنا از وی مراقبت می‌کند، لگام را در دست می‌گیرد.

بنابراین، اکنون راهب، دقیقاً با دنبال کردن همان الگو، از شاه می‌پرسد: «آیا محور ارابه است؟ - آیا چرخ‌ها ارابه هستند؟ ...» میلیندا مکرر پاسخ می‌دهد «نه». این شگفت‌آور نیست - اما مانند پاسخ‌های میلیندا به پرسش‌های وی که جز آخری بقیه نسبتاً غیرتعجب‌آور بودند، یکی از پاسخ‌های میلیندا تقریباً هر خواننده‌ای را متعجب می‌سازد. اما این بار، این پاسخ آخری نیست، بلکه پاسخ یکی مانده به آخر است. ناگاسنا می‌پرسد خوب آیا ارابه «دیرک، محور، چرخ‌ها... لگام، مهمیز بر روی هم است». اغلب ما می‌گوییم «بلی؛ مادامی که ما از این اجزا نه به‌مثابه چیزهایی که هرکدام یک گوشه افتاده‌اند بلکه به‌مثابه چیزهایی سخن می‌گوییم که در آرایه‌ای مناسب قرار گرفته‌اند - این دقیقاً همان چیزی است که ارابه است». اما میلیندا فقط می‌گوید «خیر، آقای محترم». به‌زودی درخواهیم یافت که پشت این پاسخ نسبتاً عجیب چه چیزی قرار دارد. فعلاً اجازه دهید که فقط به این نکته توجه کنیم که شاه، که به تمام پرسش‌ها پاسخ «خیر» داده است، خود را در همان موقعیت ناگاسنا قرار داده که بلافاصله کلمات قبلی میلیندا را به خود وی بازمی‌گرداند: «پس ارابه‌ای که می‌گویید با آن آمده‌اید کجاست؟ شما، اعلیحضرتا، به‌دروغ سخن گفته‌اید...» و حتی از سوی حامیان میلیندا مورد تشویق قرار می‌گیرد. اما شاه دست از تلاش برنمی‌دارد. وی می‌گوید دروغی در کار نبوده است، زیرا «به دلیل دیرک، محور... و مهمیز است که ارابه چونان نمادی محض وجود دارد». ناگاسنا می‌گوید درست همین است و ناگاسنا هم به‌مثابه نمادی محض وجود دارد، زیرا پنج مجموعه حاضر

هستند. و از راهبه واجیرا<sup>۱</sup> نقل قول می‌کند:

درست مانند زمانی که اجزا به ترتیبی درست چیده شده باشند  
کلمه «ارابه» گفته می‌شود،

آنگاه که پنج مجموعه وجود داشته باشند،

رسم است که بگویند «موجود».

شاه تحت تأثیر قرار می‌گیرد و فصل با خوشی به پایان می‌رسد. اما  
(شاید به درستی پرسید) وی و ناگاسنا در مورد چه چیزی به توافق  
رسیده‌اند؟ اینکه «نفس»، «شخص»، «موجود» و «ناگاسنا» کلمات  
قراردادی هستند؟ اما آیا تمام کلمات قراردادی نیستند — در انگلیس  
«cow»، در فرانسه «vache»، در لهستان «krowa»، هرچه قرارداد محل  
می‌گوید؟ مطمئن هستید که چیزی بیش از این به ما می‌گویند؟

در واقع بیشتر می‌گویند. مسئله، قراردادی بودن زبان نیست؛ مسئله به  
کل‌ها و جزها مربوط می‌شود و نکته آن است که کل‌ها به یک معنا  
کمتر واقعی، کمتر عینی و بیشتر از اجزائی که آن‌ها را می‌سازند، موضوع  
قرارداد هستند. برای شروع [باید بگوییم] اجزا به شیوه‌ای مستقلند که  
کل نیست: محور می‌تواند بدون وجود ارابه وجود داشته باشد، اما ارابه  
بدون محور نمی‌تواند وجود داشته باشد. (همان‌گونه که فیلسوف آلمانی  
گوتفرید ویلهلم لایبنیتز<sup>۲</sup> (۱۶۴۶ - ۱۷۱۶ م.) بسیار دیرتر گفته است،  
کل‌ها فقط واقعیتهای «قرضی» دارند — که از واقعیت اجزا آن‌ها قرض

---

1. Vajira

2. Gottfried Wilhelm Leibniz



گرفته شده است). به علاوه آنچه را کل به شمار می‌آید طبیعت نداده است، بلکه تا حدی به ما و به اهدافمان بستگی دارد. اگر از ارابه میله و یکی از چرخ‌ها را در بیاوریم، مجموعه اجزائی که باقی می‌ماند به خودی خود ناقص نیست، بلکه فقط نسبت به آنچه ما ارابه را برایش می‌خواهیم ناقص است.

اما چرا این همه، اهمیت دارد؟ اصلاً چرا ناگاسنا این گفتگو را راه می‌اندازد؟ می‌توانیم اطمینان داشته باشیم نه فقط برای آنکه وقت بگذرد. نکته برای وی مهم است، زیرا وی معتقد است آنچه ما بدان باور داریم بر روی گرایش‌های ما و از طریق آن‌ها بر روی رفتار ما تأثیر دارد. این، به یقین، کاملاً منطقی است: مثلاً انتظار می‌رود که کسانی که معتقدند کلمه «خدا» به چیزی واقعی اشاره دارد به طرز متفاوت از کسانی که فکر می‌کنند این فقط شیوه‌ای اجتماع‌ساخته برای سخن گفتن است، احساس و شاید رفتار کنند. زبان تخصصی را به کار ببریم: متافیزیک ما (آنچه ما فکر می‌کنیم واقعیت اساساً آن گونه است) می‌تواند بر اخلاق ما اثر بگذارد. اما، در دیدگاه بودیستی، هدف فلسفه (در واقع، هدف بودیسم) تخفیف رنج است؛ اگر چنین نکند، هیچ سودی ندارد. و یک علت عمده رنج زیاد اهمیت دادن به نفس، نیازهای آن، و اهداف آن است: آن‌طور که بودائیان می‌گویند: «چسبیدن به نفس». بنابراین، هر تغییر باوری که جایگاه نفس را در نظر ما پایین بیاورد، مفید است. متنی تبتی می‌گوید: «اگر کسی معتقد باشد که نفس ابدی و مستقل است، بدان وابسته می‌شود؛ ... این با خود آلودگی به همراه می‌آورد، آلودگی کارمای بد را تغذیه می‌کند؛ کارمای بد

رنج‌ها را تغذیه می‌کند». به این دلیل مهم است.

آیا می‌توان گفت که ناگاسنا در این فصل حرف خود را ثابت کرده است؟ آیا واقعاً نشان داده که نفسی ابدی وجود ندارد، فقط ترکیب ناپایداری در کار وجود دارد که رسم است آن را شخص بخوانند؟ به یقین خیر. حتی اگر تمام آنچه را وی و میلیندا دربارهٔ ارا به می‌گویند بپذیریم، باز هم باید گفت که تشبیه ارا به هنگامی قابل اتکا است که نوبت به تفکر دربارهٔ شخص می‌رسد، با این همه ناگاسنا دربارهٔ این نکته اصلاً سخنی نمی‌گوید. بنابراین، مانند اغلب تشبیه‌ها، این یکی هم [فقط] به عنوان مثال یا توضیح آنچه مراد نظریه دربارهٔ نفس است، مفید است، اما نه به مثابه مدرکی برای درستی نظریه. این را هم نمی‌فهمیم که چرا وی پاسخ اساسی «خیر، اعلیٰ حضرت» را به پرسش نهایی و اساسی شاه داده است؛ پرسشی که حامی نفس دائمی در پاسخ آن می‌گفت بله: «آیا ناگاسنا جدا [متمایز] از صورت مادی، احساس، ادراک، صورت‌بندی‌های ذهنی و آگاهی است؟»

بنابراین، رأی موقت ما باید چنین باشد «اثبات نشده». اما ممکن است از خودمان بپرسیم آیا طرح این پرسش («آیا ناگاسنا حرف خود را اثبات کرده است؟») درست است. شاید باشد، اگر ما تلاش کنیم بر ذهنیتمان در مورد ماهیت نفس غلبه کنیم؛ اما اگر تلاش کنیم بفهمیم در فصلی که در حال خواندن آن بودیم چه چیزی جریان دارد، شاید نباشد. به یاد داشته باشید که این شاخه‌ای از سنت است که گورو، استاد معنوی توانا، را به ما داده است. از نظر ناگاسنا اعتبار آنچه وی می‌گوید در نهایت در کلام بودا است؛ کار خود وی انتقال نظریهٔ صحیح با عبارات زنده و به

یادسپردنی است. دلیل قانع کننده را بهتر است از نویسنده‌ای مانند هیوم تقاضا کنیم زیرا چنین تقاضایی از وی شایسته است که به‌راستی تلاش می‌کند تا آن را برآورده سازد. برخی خوانندگان ممکن است احساس نگرانی آزاردهنده‌ای بکنند. بوداییان، درست مانند هندوها، به باززایش اعتقاد دارند - دالایی لاما، خلف خود است که باززاده شده است. اما اگر نفسی در فراسوی پنج عنصر وجود ندارد، چه چیزی هست که باززاده شده است، چه چیزی است که از یک بدن به بدن دیگر مهاجرت می‌کند؟ آن‌ها چگونه این دو نظریه را با هم جمع می‌کنند؟ تنها چیزی که می‌توانم در اینجا بگویم آن است که ایشان از این مشکل کاملاً آگاه بودند. این متافیزیک بودایی بسیار بیشتری را پدید آورد که تمام سفر بسیار کوتاه ما حتی نمی‌تواند آغاز آن باشد. اما اگر چاپی از کتاب پرسش‌های شاه میلیندا<sup>۱</sup> در اختیار دارید که در کتابنامه توصیه شده است، به صفحات ۹ - ۵۸ بروید و بخش موسوم به تناسخ و باززایش<sup>۲</sup> را بخوانید تا فقط تصویری از موضوع به دست آورید.

---

1. *Questions of King Milinda*

2. *Transmigration and Rebirth*

## فصل پنجم

### برخی موضوعات

سه مثالی که بررسی کرده‌ایم برخی مباحث عمومی را مورد بحث قرار می‌دهند، نظراتی که اهمیتشان از هر متنی یا از این نظر هر مکتب یا دوره‌ای بسیار فراتر می‌رود. اکنون چندتایی از آن‌ها را برای بررسی خاص انتخاب می‌کنم. اینکه یک پرسش را تا چه حد می‌توان به‌درستی دور از متن تاریخی خاصی که در آن مطرح شده بررسی کرد و (شاید) پاسخ داد، خود پرسشی است فلسفی و نه پرسشی ساده؛ در بخش پایانی این فصل در این مورد سخن خواهم گفت.

### نتیجه‌گرایی اخلاقی

از این عنوان نترسید. این فقط نام خاص نظریه‌ای است که براساس آن، با بررسی نتایج یک امر داوری می‌شود که آن امر چقدر خوب یا بد

است. همان‌طور که دیدیم، در کریتو، سقراط نتایج افعالی را که در پیش روی وی بود، برای دوستان خود، فرزندان خود و خودش می‌سنجید. اما ملاحظاتی هم دربارهٔ آنچه در گذشته روی داده بود، نه آنچه در آینده حاصل می‌شود، نیز در کار بود: رفتار گذشتهٔ وی به‌معنای آن بود که وی اکنون نسبت به دولت که از وی خواسته است تا حکم و مجازات آن را بپذیرد، وظیفه‌ای دارد. در پایان آن فصل گفتم که اگر فیلسوفان می‌خواستند مسائل اخلاقی ما را حل کنند، نخست مجبور بودند که ما را قانع سازند موضوعات اخلاقی به‌واقع چندان هم که به نظر می‌آید پیچیده نیستند. یکی از این قبیل کوشش‌ها نتیجه‌گرایی<sup>۱</sup> است: هیچ دلیل اخلاقی به گذشته نمی‌نگرد؛ دلایل اخلاقی مناسب همه به نتایج افعال ما می‌نگرند.

بنابراین، تصور می‌شود امری خوب است اگر که نتایج خوبی داشته باشد، بد است اگر نتایج بدی داشته باشد. اما خیلی زود متوجه می‌شوید که این نکته مطلب زیادی به ما نمی‌گوید؛ هنوز باید به ما بگویند کدام نتایج خوبند و کدام بد. صرف تکرار فرمول (گفتن اینکه: نتایج خوبند وقتی خود آن‌ها هم نتایج خوبی داشته باشند) ما را جلوتر نمی‌برد. نتیجه‌گرا باید چیزهای معین و وضعیت‌های معینی را به‌خودی‌خود خوب بداند. در مورد این چیزها، خوبی عبارت نیست از نتایج خوب داشتن — آن‌ها فقط خوب هستند. چیزهای دیگر خوب هستند فقط به‌میزانی که به آن‌ها — به چیزهایی که به‌خودی‌خود خوب هستند — منتهی می‌شوند.

---

## 1. consequentialism

یعنی نتیجه‌گرایی نظریه اخلاقی یگانه‌ای نیست، بلکه نوع عمومی نظریه‌ای است که می‌تواند، براساس آنچه به‌خودی‌خود خوب تلقی می‌شود، شکل‌های خاص بسیاری به خود بگیرد. اگر شما فکر کنید تنها چیزی که به‌خودی‌خود خوب است لذت است بسیار متفاوت از کسی زندگی خواهید کرد که فکر می‌کند تنها چیزی که به‌خودی‌خود خوب است معرفت است. بنابراین، حتی اگر همه بتوانیم به توافق برسیم که در تفکر اخلاقی خود نتیجه‌گرا باشیم، فقط مشکل بسیار کوچکی حل شده است.

شاید اکنون پرسید چرا باید این‌قدر انحصارگرا باشیم: چرا چیزهای بسیار زیاد نمی‌توانند به‌خودی‌خود خوب باشند: لذت، معرفت، زیبایی، عشق - فقط برای شروع؟ خیلی منطقی به نظر می‌رسد. اما اگر آنچه انتظار داشتیم نظریه‌ای اخلاقی بود که تصمیم‌گیری در مورد آنچه را باید انجام داد برای ما نسبتاً ساده سازد، این گام بزرگی است در جهت اشتباه. به‌محض آنکه بپذیریم که بیش از یک ارزش بنیادی را در نظر بگیریم، به ناگزیر در خواهیم یافت که ارزش‌های ما گاهی با هم در تناقض قرار می‌گیرند. من ممکن است اغلب در وضعیتی باشم که یک ارزش را تبلیغ کنم (یعنی کارهایی را انجام دهم که این نوع نتیجه را دارند) یا ارزش دیگر را، اما نه هر دو را. کدام‌یک را باید انتخاب کنم؟ اگر سقراط مجبور بود بین به‌خطر انداختن زندگی دوستان خود یا زیان رساندن به تعلیم فرزندان یکی را انتخاب کند، باید کدام‌یک را انتخاب می‌کرد؟ چه خوشبخت بود که مجبور نبود انتخاب کند! چه خوب بود اگر می‌توانستیم فقط یک ارزش بنیادی را تعیین کنیم، و هر چیز دیگر را براساس میزانی که آن چیز به آن ارزش منتهی می‌گردید، اندازه‌گیری کنیم.

پس تعجبی ندارد که نظریه‌هایی اخلاقی از همین نوع وجود داشته است. یک نظریه قدیمی، که ارزش دارد مطالبی را درباره آن بخوانیم، از آن اپیکور (۳۴۱ - ۲۷۱ ق.م.) است. از نظر وی و پیروانش، تنها چیزی که به خودی خود ارزشمند بود، لذت بود. اما از وی توقع نداشته باشید مجالس عیش و نوش و میهمانی‌هایی را با دوره‌های استراحت در میان آن‌ها در ساحل جزیره خصوصی شما پیشنهاد کند. زیرا منظور اپیکور از لذت اصلاً این نبود: فقدان درد بود، اعم از درد جسمی یا ذهنی. وی تصور می‌کرد این حالت کاملاً خالی از مشکل مانند هر لذت بزرگ دیگری یک لذت بزرگ است. آنچه ما بلافاصله به عنوان لذت تصور می‌کنیم فقط متفاوت است، نه خوشایندتر. به نظر می‌رسد وی با دقت و حکمت برای این نکته و اندرزش در مورد راه رسیدن به این حالت آرمانی و حفظ آن، استدلال کرده باشد. می‌گوییم «به نظر می‌رسد»، زیرا ما مطالب بسیار اندکی در اختیار داریم که خود وی نوشته باشد؛ هرچند وی نویسنده‌ای پرکار بود، اما بیشتر دانش ما درباره وی از گزارش‌های متأخر است.

نظریه جدیدتر و قابل فهم‌تری از این نوع را جان استیوارت میل<sup>۱</sup> (۱۸۰۶-۱۸۷۳ م.) در رساله مشهور خود فایده‌گرایی<sup>۲</sup> مطرح ساخت که در آن به اپیکور به مثابه یکی از نیاکان فلسفی خود اشاره کرده است. میل اعلام کرد که یک چیز که به خودی خود خوب است سعادت است - و آن را «لذت و فقدان درد» تعریف کرد (بدون آنکه مانند اپیکور معتقد باشد

---

1. John Stuart Mill

2. Utilitarianism

که فقدان هرگونه دردی به تنهایی بزرگ‌ترین لذت است). اما میان میل و اپیکور تفاوتی بسیار مهم وجود دارد. زیرا هرچند به نظر می‌رسد اپیکور دل‌مشغول اندرز دادن به افراد است در مورد اینکه چگونه لذت یا آرامش خودشان را بهتر تضمین کنند، میل اصلاحگری اجتماعی بود که هدف اصول اخلاقی وی بهبود زندگی (یعنی سعادت) برای همه بود. (تقسیم مشابهی در تاریخ بودیسم یافته می‌شود: آیا عالی‌ترین آرمان دستیابی شخصی به نیروانا است، یا عبارت است از به ارمغان آوردن نیروانا برای همه افراد از جمله خود شخص؟). اپیکوریانیسم می‌گوید: «بگذار هرکسی در پی آن باشد که از درد و اضطراب آزاد گردد؛ هرچند می‌توان به‌درستی افزود «کمک کردن به اطرافیان در انجام این کار احتمالاً به شما کمک خواهد کرد تا شما نیز بدان دست یابید - و اگر چنین است، به آن‌ها کمک کنید». در مقابل، برای جان استیوارت میل، به‌طور عموم هدف اولیه سعادت است؛ بنابراین سعادت هرکس دیگری همان‌قدر هدف شماست که سعادت خودتان، و سعادت هر شخص ارزش یکسانی با سعادت هرکس دیگری دارد.



سر مرمری اپیکور، در موزه بریتانیا



آرزوهای میل از جامعه خود وی فراتر می‌رفت — وی حتی در مورد بهبود شرایط کل نوع بشر می‌نویسد. این دوران ویکتوریایی بریتانیا و امپراتوری بریتانیا در اوج کار خود بود (خود میل به مدت بیش از سی سال برای کمپانی هند شرقی کار می‌کرد). اما ناعادلانه است اگر او را امپریالیست اخلاقی مداخله‌گر بدانیم. او نمی‌خواست به کسی بگوید چگونه سعادت‌مند باشد؛ فقط می‌خواست که مواهب مادی، تحصیلات و آزادی‌های سیاسی و اجتماعی در اختیار همه باشد تا بتوانند سعادت خود را به شیوه خود پیدا کنند. بسیاری این عمومیت اصل اخلاقی بنیادی میل را ستودنی می‌دانند. برخی نیز ممکن است بپرسند آیا اینکه از انسان‌ها بخواهیم دغدغه اخلاقی خود را چنین گسترده و چنین بی‌طرفانه توسعه دهند، می‌تواند واقع‌گرایانه باشد. آیا ما قادر به آن هستیم؟ و اگر چنین تلاشی می‌کردیم، زندگی چگونه بود؟

این پرسش‌ها، به ویژه پرسش دوم، برخی فیلسوفان را به فکر انداخته است که نظریه میل با ارزش دیگری که تقریباً همه ما آن را برای خود بسیار مهم می‌دانیم در تناقض است. آن را در کریتو دیدیم.

## انسجام

به یاد بیاورید که نکته‌ای که برای سقراط اهمیت داشت، خطی بود که در محاکمه خویش در پیش گرفت. پس از رد صریح گزینه تبعید، وقتی فرصت انتخاب مجازاتی غیر از مجازات مرگ به وی داده شد، اکنون چگونه می‌توانست تبعید را انتخاب کند؟ «من نمی‌توانم اکنون که این

سرنوشت برای من پیش آمده برهان‌های قبلی خود را دور بریزم». وی به دادگاه گفت به‌عنوان سرباز، به‌جای انجام کاری نادرست، با مرگ روبرو شده است؛ اکنون آنچه را به نظر وی نادرست است فقط برای طولانی‌تر کردن عمر خود انجام نخواهد داد. این افکار وجه مرکزی فضیلت انسجام<sup>۱</sup> را در خود دارند. انسجام به‌معنای تمامیت، وحدت است؛ تصور انسجام به‌مثابه ارزش تصور حیاتی است که نه چنان مجموعه‌ای از داستان‌های گسسته بلکه چنان یک کل [پیوسته] زندگی شده باشد. بنابراین، شامل وفاداری دائمی به اصول و دیدگاه‌ها می‌شود مگر آنکه دلایل یا شواهد جدیدی پدیدار گردد. در این ارتباط نیز (و به همین‌سان در ماجرای سقراط) شامل ارزش جستجوی منسجم آن طرح‌های منتخبی می‌شود که به زندگی شخص هدف و معنا می‌دهند. و می‌توان آن را مانع خودفریبی و دورویی نیز دانست، یعنی حالاتی که در آن‌ها افراد به این یا آن طریق با خود در تناقضند.

خوب؛ آرمان انسجام تا چه حد با فایده‌گرایی میل تناسب دارد؟ برخی فکر می‌کنند اصلاً تناسبی ندارد. زیرا هرقدر هم که در گذشته تعهد شما به اصلی خالصانه بوده باشد، این نکته - اگر موضع میل را جداً و در ظاهر آن بپذیریم - به‌تنهایی دلیلی در اختیار شما قرار نمی‌دهد که اکنون دوباره آن را دنبال کنید. اگر در گذشته تعهد شما به آن اصل به‌طور منسجم به اثرات خوبی منتهی شده است (که بر مبنای سعادت اندازه‌گیری می‌شوند)، آنگاه آن نکته دست‌کم دلیلی در اختیار شما قرار می‌دهد که تصور کنید دوباره چنین

---

1. integrity

خواهد کرد - که دلیل دنبال کردن آن در زمان حاضر است. اما تعهد شما به آن، هر قدر هم که خالصانه باشد، هر قدر هم که به بخشی از شخصیت شما تبدیل شده باشد، چنین نیست. منتقدان فایده‌گرایی می‌گویند آیا واقعاً می‌توانیم با این شیوه تفکر زندگی کنیم.

شاید بخواهید بررسی کنید که آیا فایده‌گرایان می‌توانند در برابر این اتهام از خود دفاع کنند. اگر نتوانند اوضاع نه‌تنها برای آن‌ها که برای اغلب انواع دیگر نتیجه‌گرایان نیز خراب به نظر می‌رسد. زیرا در آخرین پاراگراف این تلقی که اثرات [افعال] بر اساس سعادت ارزیابی شده‌اند مهم نبود؛ من می‌توانستم به جای سعادت هرچیز دیگری را بنویسم بدون آنکه بر روی برهان اثری بگذارد. بنابراین، این حمله‌ای است بر نتیجه‌گرایی - که فایده‌گرایی فقط یک روایت از آن است. هرکسی که احساس کند حمله موفق است باید بپذیرد که نتایج یک عمل (حداکثر) فقط یک جنبه از ارزش آن هستند و تصمیم‌گیری در مورد اینکه آیا آن عمل درست بوده یا خیر ممکن است شامل ایجاد توافق ذهنی میان عواملی از انواع کاملاً مختلف باشد.

## اقتدار سیاسی

### نظریه قرارداد

دولت‌ها از اعضای خود درخواست‌هایی دارند که اگر از سوی شخصی حقیقی مطرح شود به‌طور عمیق قابل ایراد است. مثلاً مالیات. چرا باید تملک بخشی از درآمد من برای دولت مجاز باشد در صورتی که شما حتی اگر برای این امر تلاش می‌کردید، به زورگویی یا تهدید متهم می‌شدید؟

یا آیا عادلانه است که دولت آن را بردارد و برود - فقط به دلیل آنکه بزرگ‌ترین تهدید موجود است؟

اما اغلب نظریه‌پردازان سیاسی معتقدند که دولت دارای اقتداری مشروع است، هرچند در مورد میزان آن - یعنی در این مورد که این اقتدار تا کجا می‌تواند پیش برود و در عین حال مشروع باقی بماند - توافق کمتری وجود دارد. این دیدگاه‌ها از مفاهیم تمامیت‌خواهانه<sup>۱</sup> که به دولت در مورد تمام ابعاد زندگی افراد قدرت می‌دهند، تا دیدگاه‌های مینی‌مالیستی<sup>۲</sup> که بر اساس آن‌ها دولت می‌تواند هر کاری برای حفظ آرامش و تنفیذ قراردادهای اعضای خود با یکدیگر انجام دهد و تقریباً نمی‌تواند هیچ کار دیگری انجام دهد، متغیر است. اما جز تعداد بسیار اندکی که در انتهای پائینی این مقیاس قرار می‌گیرند («دولت هیچ اقتدار مشروعی ندارد»)، همه با این پرسش روبرویند که اقتدار دولت بر افراد از کجا ناشی می‌شود.

این پاسخی است با تاریخی بلند - روایتی از آن را قبلاً در کریتو دیدیم - که از نوعی توافق یا قرارداد میان افراد و دولتی که افراد شهروندان آن هستند، ناشی می‌شود. این پاسخی بسیار طبیعی است. شاید آدمی توافق کند که اقتدار دیگری را (در حوزه معینی از فعالیت‌ها) بپذیرد زیرا در انجام این کار نفعی اساسی (برای خود) می‌بیند و به ازای آن نفع، این توافق را می‌پذیرد. اغلب افراد می‌پذیرند که چنین توافقی اقتدار دیگری

---

1. totalitarian

2. minimalist

را برایشان، تا آنجا که توافق کرده‌اند، مشروع می‌سازد به شرط آنکه توافق داوطلبانه باشد. این پاسخ، هرچند طبیعی است، تنها پاسخی نیست که شایسته بررسی است. پاسخ دیگر آن است که قوی‌تر بر ضعیف‌تر اقتداری طبیعی دارد و اقتدار وی مشروع است مادامی که از آن به‌نفع ضعیف‌تر استفاده می‌شود. مثلاً به‌درستی می‌توان اقتدار والدین نسبت به نوزادان خود را چنین تصور کرد. اما اگر بپذیریم که ضعیف‌تر خود داوری کند که آیا قوی‌تر به‌نفع وی کار می‌کند یا خیر، تقریباً به‌معنای آن است که قدرت فقط تا زمانی که ضعیف‌ترها آن را بپذیرند، مشروع است. در نتیجه به نظریه رضایت ضمنی نزدیک می‌شویم، نظیر آنچه قانون و دولت آتن علیه سقراط به آن متوسل شدند (نگاه کنید به ص ۳۶). جز در صورتی که بپذیریم قدرت برتر اقتدار را مشروع می‌سازد («قدرت حق است») یا اینکه خدا به برخی افراد یا نهادها اقتدار داده است («حق الهی پادشاهان»)، به‌راحتی نمی‌توان از این یا آن شکل از نظریه قرارداد اجتناب کرد.

به دلیل پاسخ‌های بسیار متنوع به پرسش «چه کسی، چه قراردادی را با چه کسی منعقد می‌کند؟»، شکل‌های زیادی از آن [نظریه قرارداد] وجود دارد. از آنجا که از وظیفه هر فرد در برابر دولت سخن گفتیم، می‌توان تصور کرد که هرکسی باید شخصاً طرفی از آن قرارداد باشد (به نظر می‌رسد این جهت رویکرد سقراط در کریتو است)؛ اما برخی نظریه‌پردازان چنان می‌نویسند که گویی کافی است که نیاکان فرد یا بنیان‌گذاران جامعه، طرفی از آن قرارداد بوده باشند. و جدای از این پرسش، آیا قرارداد با کل جامعه منعقد شده است (گویی شما قرارداد

## برخی موضوعات \* ۸۱

می‌بندید که از تصمیمات کل جمعی که خودتان عضوی از آن هستید، تبعیت کنید؟ یا با شخص یا اشخاص مسلطی که بدین ترتیب با آنها بیعت می‌کنید؟ می‌توان دید که تفاوت حاصله در قانون اساسی ممکن است بسیار زیاد باشد: هرجایی از دموکراسی اجتماعی تا سلطنت مطلقه. و قرارداد چیست؟ تحت کدام شرایط فرد می‌تواند به درستی قرارداد را منقضی شده تلقی کند؟ نظریهٔ قرارداد مشهور تامس هابز<sup>۱</sup> (۱۵۸۸ - ۱۶۷۹ م.) که در فصل هشتم به آن بازخواهیم گشت، بر آن است که تنها نفعی که فرد منعقدکنندهٔ قرارداد می‌تواند به درستی طلب کند حفاظت از حیات خود است: فرمانروا بی‌قانونی کشتارآمیز و راهزنانهٔ وضعیت پیش از قرارداد را متوقف می‌سازد و دفاع در برابر حمله از خارج را سازماندهی می‌کند. اگر شکست بخورد، تمام تعهدات به پایان می‌رسد؛ اما در غیر این صورت اطاعت کامل.

اپیکور در این باره سخنی برای گفتن دارد: «آنکه بهتر می‌دانست چگونه با ترس از دشمنان خارجی رویاروی شود، تمام کسانی را که می‌توانست در یک خانواده جمع کرد». حتی هابز هم خانواده‌ها را از جنگ همه علیه همه معاف می‌داند. در زمان‌های دشوار، خانواده‌ها گروه‌هایی هستند که بیشتر احتمال دارد در کنار یکدیگر بمانند و بهترین نمونه برای همکاری و اتحاد هستند. (برخی خوانندگان ممکن است این اندیشه را منسوخ بدانند - اما شاید دلیل این امر آن باشد که زمانه آسان‌تر شده، و در

---

1. Thomas Hobbes

جاهایی که چنین شده چنان است). افلاطون در نسخه‌ای که برای دولت آرمانی می‌پیچد (جمهوری) خانواده را اساساً ویران می‌کند، تردیدی نیست که وی شاهد توطئه‌ها و فسادهای خانواده‌محور بسیاری بوده است. وجود گروهی از واحدهای نزدیک به هم در داخل دولت برای قدرت دولت و توانایی آن در حفظ آرامش خطرناک است. اگر قرار است خانواده‌ای باشد، باید فقط یکی باشد - همان‌گونه که تذکر اپیکور نشان می‌دهد - و دولت را باید والد همه تلقی کرد (کریتو 50eff).

### مدرک و عقلانیت

اگر توانایی استدلال دارید، عقلانیت همان چیزی است که نصیبتان شده است: یعنی توانایی فهمیدن اینکه، با توجه به برخی مطالب، اگر برخی نکات صادق باشند، کدام نکات دیگر ممکن است صادق باشند؛ شاید هم توانایی فهمیدن اینکه چقدر محتمل است که صادق باشند (هرچند برای این امر به عقلانیت نسبتاً بیشتری نیاز دارید). این وضعیت ذهن است که هیوم وقتی در دربارهٔ معجزات می‌گفت انسان عاقل باور خود را با مدرک متناسب می‌سازد، از آن سخن می‌گفت.

اما تشکیل باورهای درست، با میزان متناسبی از اطمینان، تنها تظاهر عقلانیت نیست. وضعیت آشنا وضعیتی است که در آن می‌خواهید بدانید آیا چیزی درست است یا خیر («آیا فلانی بود که آن کار را انجام داد؟»؛ «آیا در خانه نان داریم؟») و در اینجا عقلانیت شما به شما نشان می‌دهد که کدام مدارک را جستجو کنید، به همان اندازه که وقتی آن مدارک را کسب کردید نشان می‌دهد که به چه چیزی باور داشته باشید. در کنار

توانایی‌های بررسی، ما توانایی انتخاب عقلانی هم داریم: یعنی با توجه به خواسته‌هایی معین، انتخاب رشته‌ای از اعمال که به برآورده ساختن آن خواسته‌ها بینجامد. و گاهی به عقل ما، هرچند به نحوی مناقشه‌برانگیز، کارکرد دیگری هم نسبت می‌دهند: نه فقط گفتن اینکه با توجه به اهدافی که داریم باید چه بکنیم، بلکه افزون بر آن گفتن اینکه چه اهدافی باید داشته باشیم. کانت تأیید می‌کند که عقل دارای چنین قدرتی است و هیوم آن را رد می‌کند، به این ترتیب هریک از دو پاسخ به این پرسش عجیب از وزن زیاد و مؤثری برخوردار است. (به نظر من، سهم هیوم و پیروان وی اندکی بیشتر است، هرچند مبارزه ادامه دارد). اما در اینجا ما به موضوع باور و مدرک می‌پردازیم.

چرا ما باید به داشتن مدرک یا توانایی اقامه دلیل برای باورهای خود علاقه‌مند باشیم؟ زیرا این امر موجب می‌گردد که احتمال درستی باورهای ما بیشتر باشد؛ و ما را مطمئن‌تر می‌سازد که درست هستند. هر دو مهم هستند. ما می‌خواهیم باورهای مان درست باشند، زیرا از آن‌ها برای هدایت اعمال خود استفاده می‌کنیم و اعمالی که با باورهای درست هدایت می‌شوند، در کل بسیار موفق‌تر هستند. (افعال و نرخ موفقیت دو شخص را که هر دو نان می‌خواهند مقایسه کنید: یکی معتقد است - به اشتباه - که نان در آشپزخانه است، دیگری معتقد است - به درستی - که نان هنوز در اتومبیل است). و اگر ما به باورهای درست خود اطمینان داشته باشیم مفید است، زیرا در این صورت، به جای تردید، براساس آن‌ها پیش می‌رویم و عمل می‌کنیم.



به من قول داده بودی که مرا ببری تا  
به کرومانیون‌ها سنگ بیندازم.



دور از خانواده، ممکن است هر اتفاقی روی بدهد. وضعیت  
طبیعی‌ها بزرگ؟

این‌ها ملاحظات عملی هستند که دائماً بر ما اثر می‌گذارند. شاید  
ملاحظات نظری هم در کار باشند که به تصویر فلسفی که ما از خود ترسیم  
می‌کنیم مربوط می‌شوند: ما (برخی از ما، در دوره‌های معینی از تاریخ) شاید  
دوست داشته باشیم که خود را موجوداتی ذاتاً عقلانی تصور کنیم که عقل در

زندگی ایشان نقشی مطلقاً مرکزی ایفا می‌کند. برای مدتی طولانی، فیلسوفان عقلانیت را جنبه‌ای مهم می‌دانستند که انسان‌ها را از دیگر حیوانات متمایز می‌سازد. (می‌توانید ببینید که هیوم در دربارهٔ عقل حیوانات، بخشی که بلافاصله قبل از دربارهٔ معجزات است، با این دیدگاه مخالفت می‌کند).

این تصور که عقل در زندگی انسانی نقش مطلقاً مرکزی دارد، تصویری است نسبتاً مبهم، زیرا از آن نوع دیدگاه‌هایی نیست که کسی بتواند آن را ثابت کند، یا به‌طور قطع رد کند، و تلاش برای آن به داوری درستی نمی‌انجامد. با این همه دربارهٔ آن مطالب بسیاری می‌توان گفت.

نخستین نکته را شکاکان یونان باستان خوب می‌شناختند. فرض کنید باوری دارید (آن را ب‌بنامید) و از خود می‌پرسید آیا برای اعتقاد به آن دلیلی دارید. بنابراین به دلیلی فکر می‌کنید (آن را ب‌بنامید). این ر نمی‌تواند چیزی باشد که فقط در رؤیا دیده‌اید. اگر قرار است دلیلی در اختیار شما قرار دهد که ب‌درست است، باید خود دلیلی داشته باشید که ر درست است. این دلیل دیگر نمی‌تواند خود ب‌یا دوباره ر باشد. (این اقامهٔ باور است به‌مثابه دلیلی برای خود باور که چیزی بیش از بیان مجدد باور به نظر نمی‌رسد و اغلب آن را مصادره به مطلوب می‌نامند). بنابراین، باید چیز دیگری باشد - در اینجا بازهم استدلال تکرار می‌شود. این نشان می‌دهد که تصور اینکه ما برای باورهای خود دلایلی داریم فقط نمودی است موضعی که به‌محض آنکه تلاش کنیم تا به تصویر گسترده‌تر بنگریم، ناپدید می‌شود. معلوم می‌شود که دلایل نسبت به باورهای دیگری که برای آن‌ها دلیلی نداریم نسبی هستند. جستجوی پاسخی قانع‌کننده برای این برهان حوزهٔ کاملی از تحقیق فلسفی را پدید

آورد که آن را معرفت‌شناسی یا نظریه معرفت می‌نامند. این نکته را هم اضافه کنید که یافتن دلیلی منقح برای اغلب باورهای بنیادی ما، باورهایی که بدون آن‌ها نمی‌توانستیم زندگی خود را سروسامان دهیم، بسیار دشوار است. مثالی که بسیار در مورد آن بحث شده، اطمینان ما به این امر است که اوضاع همان‌گونه که در گذشته جریان داشته، ادامه خواهد یافت: نفس بعدی شما، شما را خفه نخواهد کرد، وقتی قدم بعدی را برمی‌دارید کف خانه فرونخواهد پاشید - و صدها چیز دیگر از همین نوع. با کدام دلیل به آن‌ها باور داریم؟ پاسخ ندهید: این نوع باور تقریباً همیشه مفید بوده است. درست است، اما این هم فقط مثال دیگری است از آنچه در گذشته روی داده است و آنچه ما می‌خواستیم بدانیم این بود که چرا انتظار داریم آینده نیز در همین جهت پیش برود.

بنابراین، اگر تصور شود که باور انسانی را می‌توان کاملاً از نظر عقلانی شفاف ساخت یا زندگی انسانی را می‌توان فقط براساس عقل پیش برد، آنگاه این نظر با موانع عبورناپذیری روبرو می‌شود. اما نکته‌ای که باقی می‌ماند این است که قوای استدلال، کسب باورها با استنتاج آن‌ها از باورهای قبلی، برای ما بسیار مهم هستند. بدون آن‌ها، چیزی که به طرز قابل تشخیصی انسانی باشد باقی نمی‌ماند جز شکل بدن‌های ما؛ و شمپانزه‌هایی با هوش متوسط، به‌طور تلویحی و تصریحی، از ما پیش می‌افتادند.

## نفس

در فصل چهارم نظریه بی‌خودی<sup>۱</sup> بودایی مطرح گردید که براساس آن

---

1. self - no

شخص چیز ساده‌ای نیست که به‌طور مستقل دوام بیاورد بلکه یک ترکیب، و ترکیبی است به‌آسانی قابل تجزیه از پنج مجموعه که خود، چیزها یا حالت‌های مرکب هستند. اما این تنها سنتی نیست که در آن دیدگاهی را می‌یابیم که براساس آن نفس به‌واقع کل چیزهای بسیار زیاد و جداگانه‌ای است که محتاطانه یکدیگر را نگه داشته‌اند. این نظریه در غرب مدرن به نام نظریهٔ دسته‌ای ذهن<sup>۱</sup> پدیدار می‌گردد و تقریباً همیشه آن را به هیوم نسبت می‌دهند. (نظر شخصی راهنمای شما آن است که اینکه هیوم واقعاً به آن نظریه معتقد بوده محل تردید فراوان است، اما در اینجا این بحث را کنار می‌گذارم).

فرض کنید که چیز ساده‌ای - شما - وجود دارد که به‌طور مستقل دوام می‌آورد و تا زمانی که شما وجود دارید، ادامه دارد. خوب کجاست؟ به ذهن خود نظری بیندازید و ببینید آیا می‌توانید آن را درک کنید. چه پیدا می‌کنید؟ در وهلهٔ نخست، می‌بینید که شما ترکیبی از ادراکات را تجربه می‌کنید: ادراکات بصری دربارهٔ اینکه اطراف‌تان چگونه به نظر می‌رسد؛ ادراکات سمعی در مورد صدای آن‌ها، شاید هم چندبویی؛ احساس لمسی فشار، سختی، گرما و مانند آن‌ها از لمس اشیا نزدیک. سپس احساس کشیدگی در برخی عضلات، آگاهی از حرکات‌های جسمی. همهٔ این‌ها با تغییر وضعیت شما و خود اشیا اطراف پیوسته تغییر می‌کنند. ممکن است در پای خود یا در سرتان کمی احساس درد کنید و از رشته‌ای از افکار، شاید تصاویر یا زنجیره‌ای خاموش از جملات نیمه تشکیل شده آگاه

---

1. Bundle Theory of Mind

باشید. اما در این مجموعه جورواجور و متغیر نشانه‌ای از آن شی، از «خود»، نیست که به‌طور دائم دوام بیاورد.

پس چرا فرض کنیم که چنین چیزی وجود دارد؟ شاید کسی بگوید خوب روشن است که تمام این تجربه‌ها، تجربه‌های من، به‌نحوی به هم تعلق دارند، و تجربه‌های دیگری هم وجود دارند، تجربه‌هایی که از آن من نیستند بلکه مال شما هستند، که آن‌ها نیز به هم تعلق دارند، اما نه به این اندازه. بنابراین باید یک چیز، من، نفس من، وجود داشته باشد که تمام تجربه‌های مرا دارد اما تجربه‌های شما را ندارد، و چیز دیگری، نفس شما، نیز باید وجود داشته باشد که عکس این است.

طرف‌داران نظریهٔ دسته پاسخ می‌دهند که هیچ‌چیزی از این دست نتیجه نمی‌شود. نیازی نیست که چیزی که موجب می‌شود تمام تجربه‌های من در کنار یکدیگر قرار بگیرد، رابطه‌ای باشد که همهٔ آن‌ها با چیز دیگری دارند؛ ممکن است دستگاهی از روابطی باشد که همه در کنار یکدیگر قرار می‌گیرند (اما در کنار هیچ سیستمی که از آن شما باشد قرار نمی‌گیرند). انبوه تکه کاغذهایی را تصور کنید که به دلیل آنکه همه به یک جاسنجاقی، سنجاق شده‌اند یک گروه را تشکیل می‌دهند (مدل خود مرکزی) - و مجموعه‌ای از تراشه‌های آهن را که یک دسته را تشکیل می‌دهند زیرا همهٔ آن‌ها آهن‌ربایی شده‌اند و به یکدیگر چسبیده‌اند (مدل دسته).

به شباهت میان این افکار، که از رسالهٔ در باب ماهیت بشری هیوم، (کتاب ۱، فصل ۴، بخش ۶، ۱۷۳۸م. گرفته شده و افکار نویسندهٔ بودایی ما در فصل چهارم توجه کنید). اما تفاوت‌هایی هم وجود دارد که

یکی از مهم‌ترین آن‌ها جایگاهی است که به جسم می‌دهند. بودایی در قرار دادن بدن (صورت مادی) در میان پنج مجموعه‌ای که شخص را تشکیل می‌دهند درنگ نکرد، در صورتی که روایت قرن هیجدهمی خود را حتی برای حذف آن‌هم به در دسر نمی‌اندازد، بلکه فقط آن را کاملاً نادیده می‌گیرد. هیوم نخست می‌نویسد «نفس»، سپس «نفس یا شخص» و بعد «ذهن». گویی بدیهی است که این سه یکی هستند به نحوی که «نفس (یا شخص) چیست؟» و «ذهن چیست؟» از نظر وی فقط دو شیوه‌ی طرح یک پرسش هستند. چنین بود تغییر حال و هوایی که قرن‌ها تفکر دینی که به‌طور عمیق تحت تأثیر افلاطون و نوافلاطونی‌گری بود، با تأکید بر نفس و امر روحانی و تقبیح امر جسمانی با خود به همراه آورده بود.

تفاوت مهم دیگری هم وجود دارد. وقتی نظریه‌ای فلسفی ارائه می‌شود همیشه فکر خوبی است که بپرسیم «خوب بعدش چه؟» - یعنی، طرف‌داران آن می‌خواهند با آنچه بکنند. دیدیم که بودایی‌ها هدفی اخلاقی در ذهن داشتند. نظریه‌ی بی‌خودی به ما کمک می‌کند که بهتر زندگی کنیم، از ناپاکی‌ها دور بمانیم و از رنج با توفیق بیشتری پرهیز کنیم. حرکت بعدی هیوم بسیار متفاوت بود و هیچ ربطی به اخلاق نداشت؛ اما با آنچه اکنون علم شناختی می‌نامیم ارتباط زیادی داشت. اگر ما نفس دائمی را درک نمی‌کنیم، پس چرا باور داریم که از یک روز تا روز دیگر شخص ثابتی هستیم؟ وی برای تبیین آن، نظریه‌ای روان‌شناختی مطرح کرد. (با معیارهای امروزی این نظریه‌ای است کاملاً ساده، اما خوب باید چنین انتظاری هم داشت).

ما چندان که دو دوره را با هم مقایسه می‌کنیم، دو فرد را مقایسه

نمی‌کنیم. دوره ناگاسنا دوره بقا بود و دوره هیوم دوره علم. وقتی در صحنه چنین تفاوتی وجود دارد، تعجبی ندارد اگر فکری مشابه نقش بسیار متفاوتی ایفا کند. این نکته ما را به موضوع بعدی می‌برد.

## فلسفه و زمینه تاریخی

آیا افلاطون و هابز، که دوهزار سال با هم فاصله داشتند، با زمینه‌ها و شرایط متفاوتشان، واقعاً می‌توانسته‌اند درباره یک چیز بحث کنند؟ آیا امروز فیلسوف می‌تواند همان پرسش‌هایی را درباره نفس مطرح سازد که هیوم، تا چه رسد به بودایی‌های متقدم، مطرح می‌ساخت؟ آیا این تصور که ما می‌توانیم درباره موضوعات فلسفی سخن بگوییم بدون آنکه اشاره‌ای کنیم که از آن چه کسی و متعلق به چه زمانی هستند، موجب نمی‌شود که موضوعات فلسفی چونان چیزهایی بی‌زمان به نظر آیند که متفکران هر دوره‌ای می‌توانند بدان‌ها پردازند؟ این دیدگاه کاملاً عکس دیدگاهی است که امروز رایج است. مکرر می‌شنویم، هر فکری «جایگزیده» است، یعنی وابسته به شرایط تاریخی، اجتماعی و فرهنگی خاصی است که متفکران خود را در آن می‌یابند.

به یقین نمی‌خواهم این اعتقاد را مطرح سازم که پرسش‌هایی ابدی وجود دارند و منتظرند تا مطرح شوند. اما این دیدگاه که پرسش یا پاسخی نیست که فراتر از شرایط خاص کسی که آن را مطرح ساخته وجود داشته باشد ممکن است از این هم بدتر باشد و به یقین بهتر نیست. بخشی از جذابیت چنین سویه‌های افراط‌آمیزی در آن است که بسیار ساده‌اند، تا حدی به شیوه پانتومیمی «آه بله، هست - آه نه، نیست». مانند

نمی‌کنیم. دوره‌ی ناگاسنا دوره‌ی بقا بود و دوره‌ی هیوم دوره‌ی علم. وقتی در صحنه‌ی چنین تفاوتی وجود دارد، تعجبی ندارد اگر فکری مشابه نقش بسیار متفاوتی ایفا کند. این نکته ما را به موضوع بعدی می‌برد.

## فلسفه و زمینه‌ی تاریخی

آیا افلاطون و هابز، که دوهزار سال با هم فاصله داشتند، با زمینه‌ها و شرایط متفاوتشان، واقعاً می‌توانسته‌اند درباره‌ی یک چیز بحث کنند؟ آیا امروز فیلسوف می‌تواند همان پرسش‌هایی را درباره‌ی نفس مطرح سازد که هیوم، تا چه رسد به بودایی‌های متقدم، مطرح می‌ساخت؟ آیا این تصور که ما می‌توانیم درباره‌ی موضوعات فلسفی سخن بگوییم بدون آنکه اشاره‌ای کنیم که از آن چه کسی و متعلق به چه زمانی هستند، موجب نمی‌شود که موضوعات فلسفی چونان چیزهایی بی‌زمان به نظر آیند که متفکران هر دوره‌ای می‌توانند بدان‌ها پردازند؟ این دیدگاه کاملاً عکس دیدگاهی است که امروز رایج است. مکرر می‌شنویم، هر فکری «جایگزیده» است، یعنی وابسته به شرایط تاریخی، اجتماعی و فرهنگی خاصی است که متفکران خود را در آن می‌یابند.

به یقین نمی‌خواهم این اعتقاد را مطرح سازم که پرسش‌هایی ابدی وجود دارند و منتظرند تا مطرح شوند. اما این دیدگاه که پرسش یا پاسخی نیست که فراتر از شرایط خاص کسی که آن را مطرح ساخته وجود داشته باشد ممکن است از این هم بدتر باشد و به یقین بهتر نیست. بخشی از جذابیت چنین سویه‌های افراط‌آمیزی در آن است که بسیار ساده‌اند، تا حدی به شیوه‌ی پانتومیمی «آه بله، هست - آه نه، نیست». مانند



## برخی موضوعات \* ۹۱

اغلب موارد، حقیقت در بین این دو حد و بسیار پیچیده‌تر است. می‌توان به این موضوع به شیوه‌های زیادی نزدیک شد، اما من این شیوه را انتخاب می‌کنم: آیا می‌توان فکر کسی را که مدت‌ها است مرده، بخشی از بحثی فعلی دانست، چنان که گویی اینجا و اکنون در اختیار ما گذاشته شده است؟ من فکر می‌کنم که می‌توان و حتی دلایلی هم در این مورد وجود دارد که چرا باید چنین کرد. اما این کار را باید با احتیاط انجام داد و - مهمتر از آن - با نیم‌نگاهی به آنچه ممکن است در این میان از دست برود.

چیزی هست که مانع ما می‌شود که جمله‌ای را از متنی قدیمی برداریم و ببینیم اکنون برای ما چه می‌تواند بکند. اگر بخواهیم فکر - نه فقط جمله - را برداریم، شاید مجبور باشیم برای تعیین اینکه آن جمله چه معنایی داشته، تلاش کنیم. اگر آماده انجام این کار نباشیم، نباید از آن چندان انتظاری داشته باشیم؛ و اگر از آن چندان چیزی نفهمیم، به یقین نباید از نویسنده آن انتقاد کنیم. اما با توجه به این احتیاط، اغلب آن را با دغدغه‌های خود مرتبط می‌یابیم، زیرا بخش اعظم فلسفه از نکاتی درباره انسان‌ها و زندگی انسانی سرچشمه می‌گیرد که بسیار پایدارند - دست‌کم ظرف سه هزار سال گذشته چندان تغییری نکرده‌اند.

مرتبط یافتن چیزی یک امر است و متقاعدکننده یافتن آن امری دیگر. فرض کنید برهان‌های افلاطون و هابز را برای اثبات میزان اقتداری که ایشان به دولت نسبت می‌دهند، نابسند بدانیم. در این مورد نکته‌ای درست وجود دارد: تردیدی نیست که برهان‌های آن‌ها نابسند هستند. اما اگر روی برگردانیم و کار خود را با آن‌ها تمام‌شده تلقی کنیم، خطر ارتکاب چند اشتباه را پذیرفته‌ایم.

یکی آن است که هرچند ممکن است آنچه را آن‌ها نوشته‌اند درک کرده باشیم، اما ممکن است خود آن‌ها را درک نکرده باشیم - دغدغه‌های ایشان دربارهٔ آنچه تفکر سیاسی بدان نیاز داشته، شرایطی که موجب بروز این دغدغه‌ها شده و نتایج آن‌ها را برای‌شان جذاب ساخته است. به این ترتیب ممکن است انسانیتی را که پشت متن است و همراه با آن امر مهمی را که فلسفه برای آن است از دست بدهیم. به علاوه، هرگاه در مورد منظور ایشان عدم اطمینانی وجود داشته باشد، درک اینکه چرا آن را گفته‌اند اغلب وسیله‌ای ارزشمند برای رفع ابهام است. با ابراز بی‌علاقگی به انگیزهٔ آن‌ها درک خود را از کلمات ایشان به خطر می‌اندازیم.

نکتهٔ دوم آن است که ارزیابی ما از توفیق فیلسوف، اگر شرایط فکری و عاطفی‌ای را که کار او از آن سر زده است نبینیم، جداً به ابهام آلوده خواهد شد. قبلاً گفته‌ام که ما فلسفه را تلاش متحیرانهٔ بشر برای اندیشیدن در خلاف جهت جریان می‌دانیم. این داستانی نیست که بدون درک شرایطی که متفکران خود را در آن یافته‌اند بتوان آن را فهمید.

بنابراین، «آیا این درست است؟» تنها پرسشی نیست که باید به آن فکر کنیم. اما رد کامل پرسش از این هم که آیا فیلسوف ما حق داشته یا آیا برهان‌های او متقاعدکننده بوده، فقط به دلیل اینکه مدت‌ها پیش زندگی می‌کرده، اشتباه است. بالاخره، افلاطون فکر نمی‌کرد فقط برای زمان و مکان خود می‌نویسد. برعکس، وی به‌طور دائم تلاش می‌کند توجه ما را از امر گذرا دور سازد و به‌سوی آنچه به اعتقاد وی ابدی است معطوف سازد، و مختومه اعلام کردن جاه‌طلبی‌های دیگر وی بدون تلاشی

صادقانه برای ارزیابی آنها، به‌طور عمیق متواضعانه (یا شاید در جهت دفاع از خود؟) به نظر می‌رسد. «بفرما، بفرما، دولت آرمانی‌اش را طراحی کرده است؛ مگر نه؟ - چه آدم باهوشی!»

امیدوارم که اکنون به‌تدریج متوجه چیزی نسبتاً دلگرم‌کننده شده باشید. شاید ادبیات فلسفه به‌طرزی هراس‌آور وسیع باشد، اما تعداد آن موضوعات فلسفی که به‌راستی از هم متمایز باشند، چنین نیست. به‌یقین این تعداد برای عرصهٔ چنین کتاب کوتاهی به‌نحوی بسیار بزرگ است، اما در واقع بسیار بزرگ هم نیست. پیوندهایی را در طول دوهزار سال میان اپیکور و میل، افلاطون و هابز، هیوم و نویسندهٔ *میلیندا* دیدیم. مسئله نه در آشنا شدن با موضوعات تکراری بلکه در حساس بودن نسبت به روایت‌های مختلف این پرسش‌ها است که متفکران مختلف دوباره آنها را به شیوهٔ خود و برای منظور خود مطرح می‌سازند. و معنای این نکته آن است که فهم آدمی، از فلسفهٔ تراکمی<sup>۱</sup> است و نسبتاً هم به‌سرعت متراکم می‌شود، که این باید خبر خوبی باشد.

---

1. cumulative

## فصل ششم

### درباره «ایسم»ها

از فوتبال تا باغبانی تا آشپزی، کوهنوردی، و ژنتیک جمعیت، هر موضوعی واژگان خاص خود را دارد. فلسفه هم به یقین چنین واژگانی دارد که بیشتر آن‌ها آن قدرها هم که به نظر می‌رسد وحشتناک نیستند. در فصل چهارم «متافیزیک» را دیدیم که به معنای مطالعه (یا دیدگاه‌های مربوط به) این امر است که حقیقت در عمومی‌ترین ابعاد خود چگونه به نظر می‌رسد. در فصل پنجم با «نتیجه‌گرایی» روبرو شدیم که کلمه فراگیر برای نظریه‌هایی است که ارزش هرچیز را در نتایج آن و نه ماهیت خود آن و تاریخ آن می‌دانند؛ سپس با «معرفت‌شناسی» روبرو شدیم که شاخه‌ای از فلسفه است که به معرفت و باور می‌پردازد و ارتباط نزدیکی با مفاهیمی مانند دلایل و توجیه دارد. اکنون به چند کلمه دیگر

نگاهی می‌اندازیم که همه آن‌ها به «ایسم»<sup>۱</sup> منتهی می‌شود. اینجا مسئله مطالعه گسترده فرهنگ وازگان در کار نیست - موضوع، فهم مطالب بیشتری درباره فلسفه است درحالی که نکات بیشتری در مورد زبان تخصصی آن یاد می‌گیرید.

اغلب کلمات «ایسم» دار فلسفی (مانند ماتریالیسم) کلمات بسیار گسترده‌ای هستند که نوعی کلی از نظریه را مشخص می‌سازند. گستردگی آن‌ها، آن‌ها را بسیار انعطاف‌پذیر می‌سازد و تضمین می‌کند که مورد استفاده دائمی باشند، اما با خود خطراتی و اصولاً خطر آن را نیز به همراه دارد که تصور شود بیش از آنچه واقعاً بیان می‌کنند، می‌گویند. هرگز تصور نکنید که فقط از آن سبب که می‌توانید بگویید یک فیلسوف چه «ایسمی» را نمایندگی می‌کند، او را طبقه‌بندی کرده‌اید. فلسفه جرج برکلی<sup>۲</sup> (۱۶۸۵ - ۱۷۵۲ م.) شکلی از ایدئالیسم است، و فلسفه هگل<sup>۳</sup> (۱۷۷۰ - ۱۸۳۱ م.) هم همین‌گونه است؛ اما من هرگز نشنیده‌ام که معنای این امر آن باشد که خواندن یکی از این دو به فهم دیگری کمکی کرده باشد - فکر آن‌ها فرسنگ‌ها از هم دور است. ازسوی دیگر، کارل مارکس<sup>۴</sup> (۱۸۱۸ - ۱۸۸۳ م.) به یقین ایدئالیست نبوده است (که معمولاً در

---

۱. اغلب کلمات فلسفی که در زبان انگلیسی به ایسم ختم می‌شوند در فارسی چنان ترجمه می‌شوند که به پسوند «گرایی» ختم شوند. (م.)

2. George Berkeley

3. Hegel

4. Karl Marx

فرهنگ واژگان مارکسیستی یک ناسزا است)، اما از خیلی جهات به شدت هگلی است و اینکه دانشجو باید قبل از خواندن مارکس مطالبی را از هگل بداند، بدیهی‌ترین اندرز قابل تصور به نظر می‌رسد.

با بیان این هشدار و ارائه مثال برای آن، با دوالیسم (دوگرایی) شروع می‌کنیم. از این واژه می‌توان برای هر دیدگاهی استفاده کرد که دقیقاً دو نیرو یا هستی متضاد را می‌پذیرد؛ مثلاً، گوییم الاهیاتی که دو نیروی بنیادی، یکی خیر و دیگری شر، را فرض می‌کند، دوالیستی (دوگرا) است. اما تاکنون رایج‌ترین معنای آن نظریه‌ای است که براساس آن واقعیت از دو نوع چیز کاملاً متفاوت، یعنی ذهن و ماده تشکیل شده است؛ انسان از پاره‌ای از هریک از آن‌ها تشکیل شده است. شاید مشهورترین طرفدار دوالیسم به این معنا، رنه دکارت<sup>۱</sup> فرانسوی باشد (که بخشی از کار وی را در فصل بعدی بررسی خواهیم کرد). در واقع به نظر می‌رسد برخی از دشمنان دوالیسم، که امروزه شمار فراوانی از آن‌ها وجود دارد، می‌خواهند تمام تقصیر آن را به گردن او بگذارند. (حداقل چیزی که می‌توان گفت آن است که از نظر تاریخی این امر محل تردید است — دکارت فقط تلاش می‌کرد برای نظریه‌ای که بسیار قدیمی‌تر است برهانی متقاعدکننده ارائه کند. دوالیسم به یقین مشکلات خود را دارد، به‌ویژه اگر با نظریه علمی جدید ترکیب شود. یک پرسش انحرافی این است: چیزهای ذهنی دوالیست عملاً چه کاری انجام می‌دهند؟ ما به‌طور طبیعی فرض می‌کنیم که آنچه فکر می‌کنیم، آنچه احساس می‌کنیم،

---

1. René Descartes

آنچه از آن آگاهی داریم، بر روی رفتار ما اثر می‌گذارد. اگر من فکر کنم که قطار ظرف ده دقیقه حرکت می‌کند، می‌خواهم که به آن برسم؛ و اگر تابلوی راهنمایی را ببینم که روی آن نوشته شده «ایستگاه راه‌آهن»، در همان جهتی خواهم رفت که اعتقاد دارم تابلوی راهنما نشان می‌دهد. یعنی جسم (فیزیکی) من به‌جایی می‌رود که در غیر این صورت نمی‌رفت. اما آیا نظریه علمی نمی‌گوید که علت تمام رویدادهای فیزیکی، رویدادهای فیزیکی دیگر هستند؟ در این حال، چگونه ممکن است برای چیزی دیگر، از نوع غیرفیزیکی، جایی باشد که علت حرکت جسم من شود؟ شاید دوالیست‌ها مجبور باشند که دندان‌های خود را برهم بفشارند و بگویند که علم در این مورد برخطا است. زیرا اگر بپذیرند که علم در این مورد حق دارد، و اگر موافقت کنند (و عجیب است اگر موافقت نکنند) که آنچه ما فکر می‌کنیم، احساس می‌کنیم و مانند آن‌ها بر روی آنچه ما انجام می‌دهیم اثر می‌گذارد، آنگاه نتیجه این است که فکر کردن، احساس کردن، آگاهی و مانند آن‌ها باید فرایندهای فیزیکی باشد. در این حال، پرسش بار دیگر به‌نحوی دیگر مطرح می‌شود: این چیز غیرفیزیکی آن‌ها، این «ذهن»، در عمل چه کاری انجام می‌دهد؟ اما دوگرایان نمی‌توانند فقط بگویند که علم در مورد اینکه تمام رویدادهای فیزیکی دارای علل فیزیکی هستند، اشتباه می‌کند. این سخن کسی را که در آغاز با آن متقاعد نشده باشد، متقاعد نمی‌کند. آن‌ها نیاز به دلیلی دارند تا بگویند چیزی در ما هست که نمی‌تواند فیزیکی باشد. وقتی به دکارت برسیم چیزی از آنچه را که ممکن است دوالیست در این مورد برای عرضه داشته باشد، خواهیم دید.

خوب ممکن است فکر کنید اگر دوالیسم دیدگاهی است که براساس آن دو نوع چیز غایی، ذهن و ماده، وجود دارد، احتمالاً نظریه‌ای هم خواهید یافت که می‌گوید فقط ماده وجود دارد و نظریه دیگری که بر آن است که هیچ چیزی به جز ذهن در کار نیست. و کاملاً حق دارید. اولی را ماتریالیسم و دومی را ایدئالیسم (نه منتالیسم یا ذهن‌گرایی) می‌نامند و هردوی آن‌ها تاریخ گسترده‌ای دارند.

قدیمی‌ترین ماتریالیسمی که از آن سابقه روشنی در اختیار داریم از آن لوکایاتاهای<sup>۱</sup> هندی است که اغلب آن‌ها را به نام یکی از متفکران برجسته‌شان چارواکاه<sup>۲</sup> می‌نامند. اگر چنین اشتباهی مرتکب شدید که تصور کنید تمام فلسفه هندی عرفانی، دینی، و ریاضت‌کشانه است، آن‌ها را به یاد آورید. آن‌ها مدعی بودند که فقط ادراک می‌تواند معرفت ببخشد و آنچه نمی‌توانید ادراک کنید وجود ندارد. نفس ابدی، که آن‌گونه که برهمن‌ها تصور می‌کنند از حیاتی به حیات دیگر می‌رود، قصه است. فقط و فقط یک حیات دارید - سعی کنید از آن لذت ببرید. ظاهراً این جنبش هزاران سال دوام آورده است؛ متأسفانه تمام آنچه اکنون از ایشان می‌دانیم از گزارش‌هایی به دست آمده که مخالفان ایشان نوشته‌اند.

در یونان، دموکریتوس<sup>۳</sup> - معاصر نسبتاً نزدیک سقراط - نظریه‌ای را مطرح ساخت که، تا زمانی که فیزیک قرن بیستم تصویر را تغییر داد،

---

1. Lokāyatas

2. Cārvākas

3. Democritus



بسیار مدرن به نظر می‌رسید. عالم از مجموعه‌هایی از ذرات مادی بسیار کوچک تشکیل شده که در خلأ یا تهی حرکت می‌کنند. این چیزهای کوچک اتم نامیده می‌شدند (از کلمه یونانی معادل شکست‌ناپذیر یا تقسیم‌ناپذیر)؛ آن‌ها و خلأیی که در آن حرکت می‌کنند به‌واقع تنها چیزی است که وجود دارد. این حدس نسبتاً خوب را اپیکور (که قبلاً وی را دیده‌ایم) و مکتب وی پذیرفتند، اما بهترین جایی که می‌توان مطالبی درباره آن خواند اثری است مشهور از لوکرتیوس<sup>۱</sup>، تحسین‌کننده رومی اپیکور که درباره طبیعت اشیا (یا بسته به ترجمه‌ای که گیرتان آمده است، درباره طبیعت جهان) نام دارد.

شاید انتظار داشته باشید - همان‌گونه که ظاهراً مورد لوکایات‌ها تأیید می‌کند - ماتریالیسم با هر نوع باور دینی کاملاً ناسازگار باشد. اما منتظر شگفتی باشید. اپیکوری‌ها به خدایان اعتقاد داشتند، اما درعین حال معتقد بودند (همان‌گونه که انسجام می‌طلبید) این خدایان بدن‌هایی دارند که از نوعی ماده بسیار لطیف ساخته شده است. (آن‌ها جایی بسیار دور از اینجا در حالت وجد الاهی و سعادت بی‌رنج زندگی می‌کنند - و کوچک‌ترین توجهی به زندگی انسانی ندارند. مخالفان ایشان می‌گفتند این فقط شیوه‌ای است برای ملحد بودن بدون اعتراف به آن).

کلمه ماتریالیسم آن‌گونه که در کاربرد روزمره آن پدیدار می‌شود، نسبتاً متفاوت است. دختر مادی به‌معنای دختری نیست که فقط از ماده تشکیل شده است - هرچند اگر حق با فیلسوفان ماتریالیست باشد این

---

1. Lucretius

## درباره «ایسم»ها \* ۱۰۱

تنها چیزی است که وی از آن تشکیل شده و همین‌طور است جهان مادی‌ای که وی در آن زندگی می‌کند. اما ماتریالیسم روزمره‌ای که برخی از آن متأسفند و برخی دیگر فقط از آن لذت می‌برند، به‌طور کامل با نوع ماتریالیسم فیلسوفان بی‌ارتباط نیست. دختر مادی مادونا بیشتر از لذت‌های ذهن، از اشیا مادی - مالکیت و مصرف آن‌ها - لذت می‌برد. ماتریالیسم روزمره عبارت است از دل‌بستگی به آنچه مادی است - این‌بار به‌معنایی که فیلسوفان به کار می‌برند -، در مقابل آنچه معنوی یا فکری است. فلسفه کارل مارکس را ماتریالیسم دیالکتیک می‌خوانند نه چندان به آن دلیل که وی معتقد بود در واقع هیچ‌چیزی به جز ماده وجود ندارد، بلکه بیشتر به آن سبب که معتقد بود مهم‌ترین علل زیربنایی در زندگی بشر مادی هستند: واقعیت‌های اقتصادی در شیوه‌ای که جامعه کالاهای مادی خود را تولید می‌کند. (در فصل هفتم، در ص ۱۲۵، هنگامی که با هگل روبرو شویم، خواهیم دید که «دیالکتیک» چه معنایی دارد).

ایدئالیسم نیز کلمه‌ای است با معنای روزمره و درعین‌حال معنای فنی. از نظر فنی، این اصطلاح به دیدگاه‌هایی اطلاق می‌شود که منکر وجود ماده هستند و معتقدند تمام چیزهایی که وجود دارند ذهنی یا فکری هستند، مانند دیدگاه اسقف ایرلندی جرج برکلی که قبلاً به وی اشاره کردیم. کسی که به ما این را می‌گوید باید پس از آن توضیح دهد پس چیزهایی مانند صندلی‌ها و کوه‌ها که ما روی‌شان می‌نشینیم و از آن‌ها سقوط می‌کنیم چه هستند. مشهور است که ادیب معروف دکتر جانسون<sup>۱</sup>

---

1. Dr Johnson

وقتی شنید نظرات بر کلی را نمی‌توان رد کرد، پاسخ داد: «من آن را این‌طور رد می‌کنم» و به سنگی لگد زد. اما رد نظرات بر کلی کار آسانی نیست. (من از اصطلاح رد کردن به معنای نشان دادن اینکه چرا چیزی غلط است، نه فقط گفتن اینکه آن چیز غلط است - که البته در واقع بسیار آسان است و هرکسی می‌تواند آن را انجام دهد، به‌ویژه کسی مانند دکتر جانسون، که نه دیدگاهی و نه شیوه‌ای به‌یادماندنی برای بیان آن داشت - استفاده می‌کنم).

شاید بتوان نظرات بر کلی را رد کرد، اما فقط در صورتی که بتوان به نحوی بر این شیوه تفکر کهنه غلبه کرد. آنچه به‌هنگام نگاه کردن به میز از آن آگاه می‌شوم خود میز نیست بلکه این است که میز چگونه به نظرم می‌رسد. «چگونه به نظرم می‌رسد» میز را توصیف نمی‌کند، بلکه ذهن مرا توصیف می‌کند - این حالتی از شعور است که شی، هرچه باشد، هنگامی که من به آن نگاه می‌کنم در من ایجاد می‌کند. و هر قدر هم که بادقت یا از هر تعداد زاویه‌ای که به میز نگاه کنم، این درست خواهد بود؛ و اگر میز را لمس کنم باز هم درست است - جز اینکه در این وضعیت شی (هرچه باشد) حالت شعور متفاوتی در من ایجاد می‌کند، یعنی احساس بساوایی به‌جای احساس بینایی. اگر من به میز (یا سنگ دکتر جانسون) لگد بزنم و این امر موجب آسیب شود، این هم حالت دیگری از شعور من است. به‌یقین حالت‌های شعور با یکدیگر تناسب بسیار خوبی دارند؛ ما از تعداد اندکی از آن‌ها به‌سرعت یاد می‌گیریم که پیش‌بینی کنیم بقیه چگونه به نظر می‌رسند - یک نگاه کافی است تا به‌خوبی بدانیم انتظار چه چیزی را داشته باشیم. اما خود میز، میز فیزیکی، چندان

## درباره «ایسم»ها \* ۱۰۳

که فرضیه‌ای است که تمام این حالت‌های شعور ادراکی را توضیح دهد، واقعیتی تثبیت شده نیست. بنابراین، ممکن است اشتباه باشد - ممکن است فرضیه‌ای دیگر درست باشد. خود بر کلی دقیقاً چنین فکر می‌کرد، هرچند تا حدی به این دلیل که وی تصور می‌کرد که اثبات کرده است که اندیشه موجود غیرذهنی نامنسجم است. (من نمی‌خواهم در اینجا با اثبات مفروض وی شما را به دردسر بیندازم). وی که به خدایی مهربان و قادر معتقد بود اراده او را علت مستقیم حالت‌های شعور ما دانست و ماده را زاید - و نامنسجم - اعلام کرد.

هیوم، بازهم، نظر خوبی داده است. او گفته است برهان‌های بر کلی «امکان پاسخی را فراهم نمی‌آورند و اعتقادی هم ایجاد نمی‌کنند». هر قدر هم که باور به انکار ماده از سوی بر کلی را محال بدانیم، اقامه برهانی متقاعدکننده که وی نمی‌توانسته حق داشته باشد، بسیار دشوار است. خود من که باور ندارم چنین برهانی وجود داشته باشد - از شنیدن این حرف تعجب نکنید که به اعتقاد من خود بر کلی هم چنین اعتقادی نداشته است.

برخی نظام‌های فلسفی (مانند نظام هگل) را نه به آن دلیل که وجود ماده را نفی می‌کنند بلکه به دلیل آن ایدئالیسم می‌خوانند که ماده را تابع امر ذهنی یا روحی می‌دانند که چیزی است که ماهیت حقیقت را به واقع تعیین می‌کند و به آن هدف می‌دهد. این کاربرد ایدئالیسم مشابه کاربرد ماتریالیسم است که در بالا، در کاربرد آن در مورد فلسفه کارل مارکس، دیدیم. اما وقتی به مفهوم روزمره ایدئالیسم می‌رسیم شباهت با ماتریالیسم از میان می‌رود. توجه ماتریالیست به جای امر ذهنی یا روحی

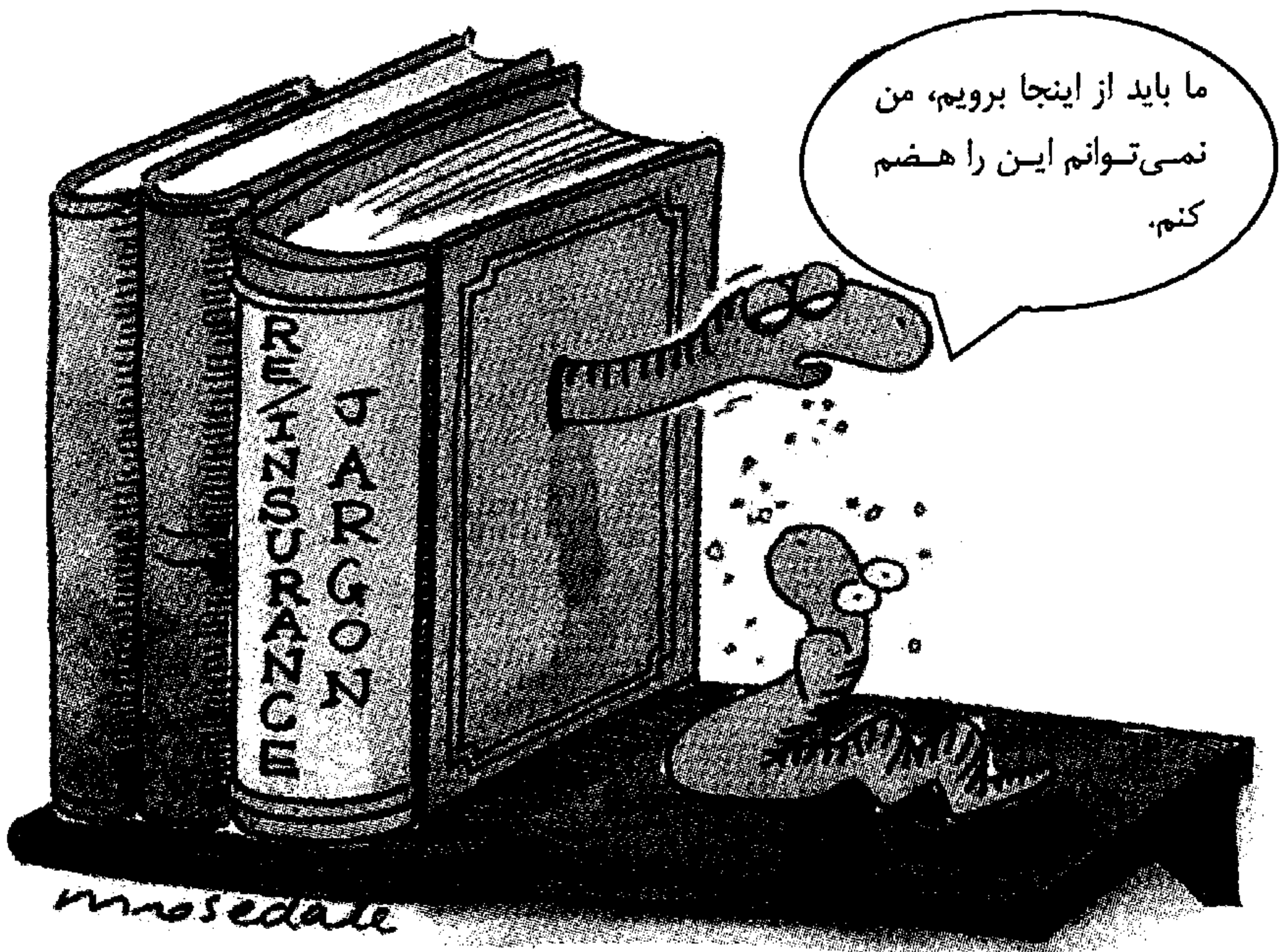
بر کالاهای مادی متمرکز است؛ در صورتی که ایدئالیست کسی نیست که توجه وی همیشه بر روی امر ذهنی یا روحی به جای امر مادی متمرکز باشد، بلکه کسی است که به ایدئال‌ها (آرمان‌ها) متعهد است. و آرمان‌ها اساساً افکاری درباره شرایطی هستند که در واقعیت یافت نمی‌شوند، بلکه می‌توانیم برای رسیدن به آن‌ها تا آنجا که شرایط زندگی اجازه می‌دهد، تلاش کنیم. ماهیت ذهنی آرمان‌ها (ایدئال‌ها) میان کاربرد روزمره کلمه و کاربرد فنی آن، ارتباط برقرار می‌سازد.

دو «ایسم» دیگری که درباره آن‌ها مطالب زیادی شنیده‌ایم و همراه با هم به مثابه یک جفت به فرض متضاد پدیدار می‌شوند، امپیریسیسم (تجربه‌گرایی) و راسیونالیسم (عقل‌گرایی) هستند. هرچند دوالیسم، ماتریالیسم و ایدئالیسم به متافیزیک تعلق دارند (چه انواع چیزهایی وجود دارد؟)، این جفت به درستی به معرفت‌شناسی تعلق دارد (ما چگونه می‌دانیم؟).

همه ما به شیوه‌ای ابتدایی اما مؤثر میان درک کردن و فکر کردن تمایز قائل می‌شویم. دیدن اشیا بر روی میزتان، توجه به اینکه یکی از آن‌ها قلم و دیگری کامپیوتر است یک چیز است، فکر کردن به آن‌ها، پرسیدن اینکه آیا هنوز کار می‌کنند، یا اینکه اگر کار نمی‌کنند، چه باید کرد، چیز دیگری است. همه ما به این اندیشه خو گرفته‌ایم که منجمان ساعات زیادی را به نگاه کردن به آسمان می‌گذرانند، در حالی که ریاضی‌دانان فقط می‌نشینند و نکاتی را پیدا می‌کنند، بی‌آنکه احساس کنند به نگاه کردن به چیزی جز آنچه نوشته‌اند، نیاز دارند. بنابراین در اینجا، به‌رغم این نکته، دو شیوه کاملاً متفاوت برای کسب معرفت وجود

## درباره «ایسم»ها \* ۱۰۵

دارد. برخی از فیلسوفان یکی از آن‌ها را به بهای حذف دیگری ترجیح داده‌اند: امپیریسیسم. کلمه‌ای است بسیار کلی برای نظریه‌هایی که درک کردن را بر فکر کردن ترجیح می‌دهند؛ راسیونالیسم کلمه‌ای است عمومی برای نظریه‌هایی که فکر کردن را بر درک کردن ترجیح می‌دهند.



هر موضوعی به زبان خود سخن می‌گوید.

ممکن است فیلسوفانی وجود داشته باشند که معتقدند فقط آنچه را می‌توان درک کرد، می‌توان دانست و اصلاً هیچ قدرت شناختی را برای فکر، استنتاج و عقل نپذیرند. چیزی بسیار مانند این درباره لوکایات‌ها گزارش شده است که در بالا در ارتباط با ماتریالیسم با آن‌ها آشنا شدیم. براساس برخی گزارش‌ها درباره تفکر ایشان، آن‌ها از این هم پیشتر رفتند و گفتند فقط آنچه می‌توان آن را درک کرد، وجود دارد. اگر چنین باشد (اما به یاد داشته باشید که تمام گزارش‌هایی که ما در اختیار داریم، از

سوی مخالفان ایشان نوشته شده است!)، به یقین پا از حد خود فراتر گذاشته‌اند. کسی که فکر می‌کند معرفت فقط معرفت از چیزی است که درک کرده‌اید، نمی‌تواند ادعای دانستن آن را بکند که هیچ چیز درک‌ناپذیری وجود ندارد، زیرا این چیزی نیست که شما احتمالاً بتوانید درک کنید (این سخن به همان اندازه بامعنا است که ادعای اینکه قادر به شنیدن این امر هستید که هیچ چیز ناشنیدنی وجود ندارد).

تجربه‌گرایی که معتقد است فقط ادراک به معرفت می‌انجامد، لازم نیست که بگوید خود فرایند ادراک شامل هیچ‌گونه فکری نمی‌شود، به نحوی که بتوانیم گفت عملاً چنان است که ادراک خالص به هیچ تفکری آلوده نشده است. حتی نگاه کردن به میز و گفتن اینکه قلمی روی آن است از من بیش از آن می‌طلبد که فقط به‌طور منفعل الگوهای نوری را که به چشم‌های من وارد می‌شوند، ثبت کنم. من باید کمی هم درباره قلم بدانم، دست کم در این مورد که قلم‌ها چگونه به نظر می‌رسند و سپس این معرفت را به عرصه بیاورم، در غیر این صورت من بیش از دوربینی که با آن از قلم عکس می‌گیرم، قلم را نمی‌بینم. ادراک، تفسیری است؛ در صورتی که دوربین‌ها فقط الگوهای نور را ثبت می‌کنند. بنابراین، امپیریسیسمی (تجربه‌گرایی‌ای) که به این اندازه خام نباشد، اجازه خواهد داد که طبقه‌بندی، فکر، استنتاج و عقل جایگاه شایسته خود را داشته باشند. اما در این نقطه موضع می‌گیرد که آن‌ها نمی‌توانند به تنهایی معرفتی ایجاد کنند. شاید درست باشد که ادراک رها از فکر وجود ندارد؛ اما این نیز درست است که معرفت رها از ادراک نیز وجود ندارد. تمام ادعاها در مورد معرفت، در انتها به ادراک پاسخ می‌دهند؛

شاید بتوانند از ادراک فراتر بروند، اما باید از آن شروع کنند. امپیریسیست (تجربه‌گرا) می‌تواند برای این دیدگاه برهان نیرومندی اقامه کند؛ و اگر کسی راسیونالیست (عقل‌گرا) باشد باید پاسخی آماده داشته باشد. در ادراک، ما در نوعی تماس با اشیا اطراف خود هستیم؛ آن‌ها روی حواس ما تأثیر دارند. اما اگر تلاش کنیم با استقلال کامل از ادراک فکر کنیم، پیوند میان ما و اشیائی که تلاش می‌کنیم درباره آن‌ها فکر کنیم، کجا است؟ زیرا اگر چنین پیوندی وجود نداشته باشد، آنگاه جهان آن طرف است و ما این طرف که دور از آن به خود می‌اندیشیم. این به دستورالعملی برای تخیل محض شبیه است که شاید گاهی حدس‌های درست بسیار اتفاقی هم در میان آن باشد. بگذارید ببینیم سه فیلسوف با تمایلات راسیونالیستی بسیار قوی، یعنی افلاطون، کانت و هگل چگونه به این چالش پاسخ داده‌اند.

به نظر افلاطون، آنچه عقل می‌تواند به ما بگوید مستقیماً درباره عالم حواس نیست، بلکه درباره هستی‌های ازلی و متعالی موسوم به مُثُل یا صُور است: خیر، عدل، برابری، زیبایی. چیزهایی که ما با حواس خود درک می‌کنیم، فقط تا آن حد که از این صور بهره دارند یا به معیارهایی که از سوی آن‌ها معین گردیده نزدیک می‌شوند خوب، برابر و مانند آن‌ها هستند. اما عقل معرفت خود را از صور چگونه کسب می‌کند؟ (اگر به اندرز من در مورد خواندن فیدوی افلاطون به‌عنوان دنباله کریتو عمل کرده باشید می‌دانید که) او از باوری استفاده کرده که اصلاً برای تفکر یونانی باستانی ناشناخته نبود. نفس قبل از آنکه وارد بدن فعلی خود شود، وجود داشته است. در آن وجود، با صور روبرو شده است — افلاطون به



ابهام به چیزی مشابه ادراک اشاره می‌کند، و اکنون در تفکر عقلانی موجب یادآوری آنچه در آن زمان از آن‌ها فراگرفته شده می‌گردد. کانت که بسیار بیش از افلاطون و هگل به امپیریسیسم اذعان می‌کرد، با این چالش به شیوه‌ای نوین و ریشه‌ای رویارو شد. عقل نمی‌تواند در مورد چیزهای ادراک‌ناپذیر چیزی به ما بگوید - فقط می‌تواند به ما بگوید - با عبارات کلی - تجربه ما باید چگونه به نظر آید. و از آن سبب می‌تواند این کار را انجام دهد که تجربه ما را ذهن‌های ما شکل داده‌اند. عقل، اگر به‌تنهایی کار کند، در واقع فقط به ما می‌گوید ذهن‌های ما چگونه کار می‌کنند - و به همین دلیل است که می‌تواند آنچه را انجام می‌دهد، انجام دهد بدون آنکه نیازی به توسل به ادراکات ما از بقیه جهان داشته باشد.

پاسخ هگل بی‌شبهت به افلاطون نیست، از این جهت که وی با نظامی از افکار یا کلیات شروع می‌کند که آن‌ها را مجموعاً ایده می‌نامد. این نیروی محرکی است که کل واقعیت را می‌سازد، که شامل ذهن‌های ما و مقولاتی که در آن‌ها فکر می‌کنیم و بقیه واقعیت می‌شود که همان چیزی است که ما درباره آن فکر می‌کنیم. به این دلیل است که توقع داریم عقل ما، حتی هنگامی که به‌تنهایی و مستقل از ادراک، به کار گرفته می‌شود، با جهان هماهنگ باشد. فاعل تعقل‌کننده و موضوع وی در یک ساختار، ساختار ایده، سهیم هستند.

این سه مثال به ما نشان می‌دهند که تضاد میان امپیریسیسم و راسیونالیسم، جدالی کوچک نیست. آن‌هایی که در این مورد مواضع متضادی می‌گیرند ممکن است، به بیان متافیزیکی، به جهان‌هایی جدا از

## درباره «ایسم»ها \* ۱۰۹

هم برسند. اما منظور من آن نیست که بگویم فقط راسیونالیسم با مشکل روبرو است و امپیریسیسم مشکلی ندارد. چنین نیست، همان گونه که به زودی در خواهیم یافت.

«ایسم» دیگری که زیاد به کار می رود، سکپتیسیسم (شک گرایی) است. البته می توان در مورد چیزهایی خاص مانند سلامت کمیته المپیک، وجود بشقاب پرنده، یا ارزش رژیم غذایی کم چربی شکاک بود، اما وقتی شک گرایی در متون فلسفی پدیدار می شود معمولاً به چیزی بسیار کلی تر اشاره دارد؛ نفی دامنه وسیعی از ادعاهای مربوط به معرفت، یا تردید در مورد طبقه بزرگی از باورها. البته، موضوع فقط تعداد آنها نیست. هدف هر شک گرایی ای، که ارزش جایی را در کتابهای تاریخ داشته باشد، حتماً باورهایی است که مردم عملاً به آنها اعتقاد دارند، یا آنها را مهم می پندارند - برای حفاظت از بیابان به کسی مدال نمی دهند.

یعنی شاید فکرهای زیادی وجود داشته که در زمان خود شکاکانه بوده اند اما اکنون متفاوت می نمایند. «که هیچ چیز دانسته نیست»<sup>۱</sup> فیلسوف یا پزشک پرتغالی فرانسیسکو سانچز<sup>۲</sup> (۱۵۵۱ - ۱۶۲۳ م.) مثال خوبی است. یافتن عنوان دیگری که بیشتر از این شکاکانه بنماید دشوار است، اما آنچه در پی آن می آید به نظر ما بیش از آنکه شک گرایی باشد حمله ای است شدید بر ارسطوگرایی که در آن زمان غالب بود اما اکنون مدت هاست که از اعتبار افتاده است. هنگامی که شک گرایان موفق شوند دیگر شک گرا به نظر

---

1. *Quod Nihil Scitur*

2. Francisco Sanchez

نمی‌رسند، بلکه مانند منتقدانی هستند که حق داشته‌اند.

شکل‌های دیگر شک‌گرایی عمر طولانی‌تری دارند. این‌ها اشکالی هستند که هدفشان باورهای جاودانی یا باورهای روزمرهٔ انسانی یا آن چیزی است که اغلب عقل سلیم نامیده می‌شود. مشهورترین مثال از دوران مدرن در ابتدای تأملات دکارت آمده است که در آنجا ما را تهدید می‌کنند که بر حواس نمی‌توان متکی بود تا به ما چیزی، هرچیز که باشد، دربارهٔ جهان بگویند یا حتی بگویند جهانی وجود دارد. اما دکارت در حال برنامه‌ریزی برای فصل بعدی است، بنابراین اجازه دهید در اینجا به گذشته، به مکتب پیرون<sup>۱</sup> (تقریباً ۳۶۵ - ۲۷۵ ق.م.)، بنگریم که منبع قسمت اعظم فلسفهٔ شکاکانهٔ تحول‌یافته‌ای است که ما می‌شناسیم. تمام آن را می‌توان در یک کتاب موسوم به مختصر پیرونیسم (*Outlines of Pyrrhonism*) یافت که آن را سکستوس امپیریکوس<sup>۲</sup> نوشته است. در اینجا سکستوس، در دوران جوانی خود و در حدود سال ۲۰۰ م.، اهداف، برهان‌ها و نتایج نظام را با جزئیاتی دوست‌داشتنی گزارش می‌دهد. خوشا به سعادت جنبشی که وقایع‌نویسی مانند وی داشته باشد. پیرونی‌های نخستین سخت کار کرده بودند. آن‌ها ده استعاره یا شیوهٔ استدلال برای نتایج شکاکانهٔ خود داشتند، در مورد اینکه ما برای اعتقاد به اینکه چیزها واقعاً چگونه‌اند، نه اینکه به نظر ما چگونه می‌رسند،

---

1. Pyrrhon

2. Sextus Empiricus

مبنایی در اختیار نداریم. در مقابل جزمگرایان - نام مؤدبانه‌تری که ایشان به افرادی مانند ارسطوییان یا رواقیان می‌دادند که مدعی بودند چنین چیزهایی را می‌دانند - راهبرد مطلوب ایشان، یافتن حیوانی بود که چیزها برای آن متفاوت به نظر می‌رسند، یا انسان‌های دیگری که چیزها به نظر ایشان متفاوت می‌آمدند، یا شرایطی که تحت آن برای خود مدعیان متفاوت به نظر می‌آمدند، و سپس ادعا می‌کردند که راهی برای رفع اختلاف، بدون ترجیح بی‌دلیل یک دیدگاه به بقیه دیدگاه‌ها، وجود ندارد. در یک فراز، سکستوس ادعا می‌کند که دلیلی وجود ندارد که شیوه‌ای را که چیزی به نظر جزمگرا می‌رسد بر شیوه‌ای که همان چیز به نظر سگ می‌رسد ترجیح دهیم. خوانندگان گاهی وی را در حال استدلال براساس مقدماتی می‌یابند که می‌توان توقع داشت شکاک آن‌ها را شایسته اطمینان نداند. شاید وی و پیرونیست‌ها همیشه نه با ابدیت بلکه با معاصران خود سخن می‌گفته‌اند - و احساس می‌کردند که می‌توان آنچه را خود ایشان پذیرفته‌اند، به‌درستی علیه آن‌ها به کار رود.

امروزه اغلب می‌شنویم که می‌پرسند شک‌گرایی جامع چه سودی دارد - پرسشی است بلاغی، با این مفهوم تلویحی که شک‌گرایی هیچ سودی ندارد. اما به‌یقین پیرونی‌ها معتقد بودند که شک‌گرایی ایشان دارای سودی است: رسیدن به آرامش ذهن، دوری از مشکل، آتاراکسیا. آن‌ها یکی دو نکته درباره آرامش ذهن می‌دانستند. اگر می‌خواهید بر درستی نکته دیدگاه خود اصرار کنید، به یاد داشته باشید که باید برای آن بهایی پرداخت: زندگی نزع فکری دائمی است. و اگر این نزع در حد فکر باقی

بماند خوشبخت خواهید بود؛ به‌ویژه که در دین و سیاست این قبیل نزاع‌ها به بمب و آتش‌سوزی منتهی می‌شود. من فکر می‌کنم آن‌ها نکات دیگری را هم می‌دانستند: حرکت از اینکه اشیا به‌نحو بلاواسطه چگونه بر حواس ما پدیدار می‌شوند به آنچه آن‌ها واقعاً چگونه‌اند، کاری است بسیار کندتر، خطرناک‌تر و مشقت‌بار از آنچه بسیاری از معاصران ایشان می‌پنداشتند.

مانور شک‌گرایانه مطبوع پیرونی‌ها آن بود که به ما یادآوری کنند که این اشیا چگونه بر ما پدیدار می‌شوند، فقط به آن اشیا بستگی ندارد. به شرایطی شخصی که بر وی پدیدار می‌شوند، و همچنین محیطی که از طریق آن پدیدار می‌شوند هم بستگی دارد. که ما را به آخرین «ایسم یا گرایی» هدایت می‌کند: نسبی‌گرایی<sup>۱</sup>. نسبی‌گرایی نظریه‌ای خاص نیست بلکه نوعی نظریه است - می‌توانم اضافه کنم، نوعی که در حال حاضر در میان روشنفکران بسیار متداول است. درک اندیشه کلی آسان است. نسبی‌گرایی اخلاقی معتقد است که چیزی به‌عنوان خیر (ناب و ساده) وجود ندارد، بلکه خیر - در - این - جامعه، خیر - در - آن - جامعه وجود دارد. نسبی‌گرایی زیباشناختی این اندیشه را که ممکن است شیئی به‌سادگی زیبا باشد رد می‌کند؛ ما همیشه باید پرسیم «زیبا برای که، در چشم چه کسی؟». نسبی‌گرایی غذایی به این پرسش که آیا آناناس لذیذ است علاقه‌ای ندارد - [پرسش] باید این باشد که «لذیذ برای که، در چه

---

1. relativitism

زمانی، و در ترکیب با چه؟» نسبی‌گرایی ادبی معتقد نیست که متن‌ها دارای معنا باشند - جز اینکه در بهترین حالت به معنای آنکه انواعی از معانی را برای انواعی از خوانندگان و شاید حتی برای یک خواننده در زمان‌های متفاوت دارند. نسبی‌گرا در مورد عقلانیت خواهد گفت آنچه عقلانی است در رابطه با فرهنگ‌ها نسبی است، با این نتیجه که (برای مثال) کاربرد معیارهای علمی «غربی» در مورد باورهای سنتی افریقایی درباره جادوگری و غیرعقلانی خواندن آن‌ها نادرست است.

این مجموعه از مثال‌ها نکاتی را در مورد نسبی‌گرایی نشان می‌دهند. یکی آن است که پذیرفتنی بودن موارد مختلف نسبی‌گرایی در وهله نخست بسیار متغیر است. بسیاری از مردم نسبی‌گرایی زیباشناختی را به راحتی پذیرفتنی می‌یابند و برخی خواهند گفت درستی آنچه من «نسبی‌گرایی غذایی» نامیده‌ام بدیهی است. اینکه عقلانیت در رابطه با فرهنگ نسبی است نظریه‌ای است بسیار دشوارتر، همان‌گونه که نسبی‌گرایی در مورد ارزش‌های اخلاقی هم چنین است. به یاد داشته باشید که این نظریه‌ها نمی‌گویند که باورهای مختلف در جوامع مختلف عقلانی تلقی می‌شوند و ارزش‌های اخلاقی مختلفی در این جوامع پذیرفته شده‌اند، در این مورد کسی تردید ندارد. این نظریه‌ها می‌گویند که آنچه این ارزش‌ها در واقع هستند می‌تواند از جامعه‌ای به جامعه دیگر متفاوت باشد و این اصلاً آن قدر که فکر می‌کنید بدیهی نیست. بنابراین، اگر شنیدید که کسی درباره نسبی‌گرایی حرف می‌زند، بدون آنکه بگوید نسبی‌گرایی در مورد چه، راحت بروید دنبال کارت‌تان.

مثال‌ها نکته مهم دیگری را نیز نشان می‌دهند. موضوع فقط آن نیست

که نسبی‌گرایی در مورد چیست. این نیز هست که چه چیزی را نسبی می‌کند: فرد، جامعه، فرهنگ (جوامع چندفرهنگی بسیاری وجود دارند)، دوره تاریخی یا هرچیز دیگر. آن اشکال نسبی‌گرایی از قبیل نسبی‌گرایی غذایی که می‌توانند به راحتی بر روی فرد متمرکز شوند، دارای مزیتی بزرگ هستند: برخلاف جوامع، فرهنگ‌ها و دوره‌ها، روشن است که فرد در کجا شروع می‌شود و کجا به پایان می‌رسد. اگر اپیکوری‌ها معیارهای علمی خود را در مورد باورهای افریقایی درباره جادوگری اعمال نکنند، آیا می‌توانند آن‌ها را به درستی بر روی باورهای اروپایی در مورد جادوگری اعمال کنند؟ تصور کنید در میان مردمی زندگی می‌کنید که به طور منظم و بدون عذاب اخلاقی، نوزادان ناخواسته را رها می‌کنند تا بمیرند (چنین جوامعی وجود داشته‌اند). آیا می‌توانستید فقط بگویید «آه، خوب، آن‌ها این طوری فکر می‌کنند، این فرهنگ آن‌ها است، فرهنگ ما متفاوت است»، چنان که گویی می‌گویید «آن‌ها فرانسه صحبت می‌کنند و ما انگلیسی». تجربه تلخ نشان می‌دهد که بعید است که افراد زیادی این امر را چنین ساده بپندارند.

راهنمای بدی بودم اگر شما را با این تصور رها می‌کردم که پاراگراف کوتاهی درست مانند این می‌تواند نسبی‌گرایی اخلاقی و فکری را رد کند. اما آگاه باشید که نسبی‌گرایی در چندین حوزه تجربه سختی را از سر می‌گذارند. به دلیل دشواری بیان روشن اینکه نسبی‌گرایی چه می‌گوید و چه نمی‌گوید، این تجربه سخت در حیطه نظری قرار می‌گیرد؛ و به دلیل دشواری پایبندی به آن در زمانی که اهمیت می‌یابد، در حوزه عملی قرار می‌گیرد.

## فصل هفتم

### برخی فرازهای رفیع دیگر - انتخابی شخصی

در فصل دوم، سوم و چهارم، سه قطعه نوشته فلسفی را به دقت بررسی کردیم. در این فصل چند اثر دیگر را که برایم محبوبند، به اختصار معرفی می‌کنم. این انتخاب شخصی است - بسیار احتمال دارد که نویسندگانی دیگر انتخاب‌های کاملاً متفاوتی داشته باشند. و این انتخاب‌ها می‌تواند فقط چندتایی باشد. اما مطمئن باشید که آثاری بسیار بیشتر از این قبیل وجود دارد، در واقع هر قدر هم که بخوانید باز هم بسیار بیشتر باقی خواهد ماند.

### دکارت: گفتار در روش

در فصل دوم خاطرنشان کردم که، هر چند بحث اخلاقی ارائه شده در کریتوی افلاطون می‌توانست تقریباً همین دیروز روی داده باشد، اما جهان‌شناسی افلاطون ما را به جهانی کاملاً متفاوت می‌برد. درست است



اما ما نیازی نداریم این قدر به عقب برویم، چهار قرن هم کافی خواهد بود. در سال ۱۶۰۰ م. بیش از پنجاه سال از آن زمان می‌گذشت که کپرنیک<sup>۱</sup> هیئت جایگزین خود را برای نجوم بطلمیوسی عرضه کرده بود که خورشید را به مرکز منظومه شمسی می‌برد و اجازه می‌داد که زمین، که اکنون فقط یکی از چند سیاره مشابه بود، به دور آن بچرخد. اما تعداد اندکی به حرف وی باور داشتند. گالیله<sup>۲</sup> (۱۵۶۴ - ۱۶۴۲ م.) هنوز حمایت علنی از کار وی را آغاز نکرده بود و هنگامی که چنین کرد، به هیچ وجه همه به حرف وی باور نداشتند.

موضوع فقط این نبود که زمین از موضع مغرورانه خود در مرکز دور شده بود. در واقع اصلاً این نبود، زیرا براساس آنچه امروزه فیزیک آن دوران می‌نامیم، مرکز جای خیلی مطلوبی هم نبود: اینجایی بود که پست‌ترین ماده، می‌شد تقریباً گفت زباله کیهانی، در آنجا جمع می‌شد. عوامل دیگر بسیار مهم‌تر بودند. ظاهراً فراهایی در کتاب مقدس ادعا می‌کنند که زمین ثابت است؛ در اینجا کسی آماده بود تا این فراه را بر مبنای استدلال خود بدون مراجعه یا تسلیم به مرجعیت مناسب رد یا دست کم دوباره تفسیر کند. به علاوه، ادعاهای مطرح شده از سوی کپرنیک، از گالیله بگذریم، با فیزیک و جهان‌شناسی (نوارسطویی) که در دانشگاه‌ها رایج بود در تضاد بود.

از نظر فیلسوف ارسطویی، انواع پست‌تر ماده، خاک و آب هستند.

---

1. Copernicus

2. Galileo

## برخی فرازهای رفیع دیگر - انتخابی شخصی \* ۱۱۷

برخلاف دو نوع دیگر، باد و آتش، آنها طبعاً تلاش می‌کنند تا به مرکز عالم برسند. بنابراین، در آنجا جرمی کروی از خاک و آب تشکیل شده است و این زمین است. (هرقدر هم که بشنوید که این را می‌گویند، درست نیست که مردم قرون وسطا معتقد بودند که زمین تخت است!) اما ماه، خورشید، سیارات و ستارگان اصلاً از این نوع ماده، حتی از باد و آتش، تشکیل نشده‌اند. آنها از اثير - عنصر پنجم - تشکیل شده‌اند که فسادناپذیر و تغییرناپذیر است و تنها کاری که می‌کنند حرکت ابدی دایروی با وقاری خدای‌گونه است. اکنون، ستاره‌شناسی جدید بر آن است که این تمایز را از میان ببرد: اوضاع از اینجا که ما ایستاده‌ایم هرگونه که به نظر آید و حس شود، بازهم خود زمین در آسمان‌ها است؛ و اجرام سماوی خیلی از هم متمایز نیستند، بلکه به‌اندازه خود زمین موضوع مناسبی برای بررسی علمی هستند، که دانشمندان جدید می‌خواهند بر فراز آنجای تبیین‌هایی را که براساس طبایع و غایات صورت گرفته‌اند به سخنانی از ذراتی که اشیا از آنها تشکیل شده‌اند و علیت مکانیکی که تحت حاکمیت قوانین ریاضی است، بدهند.

همه این‌ها تغییر فکری فاجعه‌باری را در چند سطح، آن‌هم به یک‌باره، نشان می‌داد. آن را اغلب انقلاب علمی می‌خوانند، نامی که عظمت آن را نشان می‌دهد، اما به اشتباه نشان می‌دهد که این امر به سرعت روی داده است. جای تعجب نیست که [انقلاب علمی] با ظهور شک‌گرایی همراه بوده است. زیرا اگر بهترین حکمتی که با دوهزار سال تاریخ شکوهمند به ما رسیده اکنون شکست‌خورده تلقی می‌گردید، واکنش طبیعی نومییدی از

معرفت انسانی و توقف جستجو بود.

رنه دکارت (۱۵۹۶ - ۱۶۵۰ م.) ارسطوگرایی را نظامی از اشتباهات می‌دانست که در طول زمان تقدیس شده بود. شک‌گرایان هم چنین رأیی داشتند، اما، برخلاف ایشان، وی آن را مانعی نیز تلقی می‌کرد - مانعی در برابر معرفت انسانی از طبیعت، مانند خود شک‌گرایی. بنابراین، طرحی جاه‌طلبانه ریخت (اگر خود وی می‌دانست طرحش چقدر جاه‌طلبانه است، شاید در همان جا و همان زمان در مسیر خود توقف می‌کرد - بنابراین، باید سپاسگزار باشیم که نمی‌دانست). با بازگشت به نقطه‌ای که در آن هیچ تردیدی حتی ممکن نبود و سپس بنای معرفت انسانی با گام‌های اشتباه‌ناپذیر، راه خود را از شک‌گرایی و می‌توان گفت از خود ارسطوگرایی جدا کرد، زیرا انتظار نداشت که بازسازی وی به آن راستای کهنه، فرسوده و متزلزل منتهی شود. سپس ارزش این فرار بزرگ قهرمانی عقل انسانی را با پیشرفتی نمایش‌پذیر در علوم نشان می‌دهد: اپتیک، فیزیولوژی، و هواشناسی و موضوعاتی که وی درباره آن‌ها مطالبی می‌نوشت.

گفتار در روش استفاده صحیح از عقل (۱۶۳۷ م.) مشهورترین اثر دکارت نیست - این عنوان مطمئناً از آن تأملات وی (۱۶۴۱ م.) است. اما دارای این مزیت است که، با اختصار بسیار، تصویری به خواننده می‌دهد از قسمت اعظم فکر دکارت، از جمله تبیینی خودزیست‌نامه‌ای از شرایط و انگیزه‌ای را که کل طرح وی از آن ظهور کرده است، که بسیار مهم است.

پس چند ساعتی وقت بگذارید - که به قدر کافی آسان است - و با همدلی با ترس دکارت آغاز کنید. هنگامی که تعلیمات رسمی این

احساس را در وی پدید آورد که «من چیزی به دست نیاورده بودم... جز شناختی فزاینده از جهل خود» و اینکه «در جهان چنان معرفتی که قبلاً به من گفته بودند که بدان امیدوار باشم» وجود ندارد. به یقین، بخشی از آنچه وی آموخته بود ارزشمند بود، و وی در توصیف مزایای زبان، تاریخ، ریاضیات، فن خطابه، و شعر جملاتی می گوید - هرچند دو مورد آخر را «بیشتر از ثمرات مطالعه، مواهب ذهن» می داند. در مورد فلسفه، مزیت اصلی آن، آن است که ما را قادر می سازد «از هر موضوعی به طرز پذیرفتنی سخن بگوییم و تحسین افراد کمتر تعلیم دیده را جلب کنیم» - در مورد ارسطوگرایی مدرسی هم همین طور است.

بنابراین، به محض آنکه به قدر کافی بزرگ می شود، همه این ها را کناری می گذارد و به سفر می رود و به جنگی که در آن زمان در اروپا جریان داشت می پیوندد. شاید حقایقی که مردان عمل برای عرضه در اختیار داشتند بیش از دانشمندان بود؛ بالاخره، ایشان اگر در داوری مرتکب اشتباه می شدند به کیفر آن می رسیدند، در صورتی که اشتباهات دانشمندان پیامدی عملی ندارد و ایشان می توانند بی هیچ کیفری اشتباه کنند.

یک نکته که وی در طی سفرهای خود یاد می گیرد این است که رسوم از محلی به محلی دیگر، و از مردمی به مردمی دیگر چقدر متفاوتند - آن گونه که وی به کنایه می گوید به همان اندازه که در دیدگاه های فیلسوفان تنوع وجود دارد - بنابراین، بهتر بود که بر آنچه فقط از رسوم و مثال یاد گرفته است اتکا نکند. در این مرحله ممکن بود افراد زیادی (و امروزه حتی بیش از آن) به ورطه شک گرایی بی پناهانه یا نسبی گرایی کاهلانه درغلتند. اما این یکی نه. واکنش دکارت آن است

که اگر قرار است از زندگی تحت راهنمایی‌های غلط دیدگاه‌های نادرست پرهیز کند آنگاه باید یک‌بار در عمر خود کل نظام باوری خویش را کنار بگذارد و نظامی جدید بسازد. و بر آن است که در این راه تلاش کند - و به‌علاوه نظام خود را بیازماید.

باید از بی‌پروایی این واکنش مثبت و مصممانه به بحرانی که دکارت، بدون تردید همراه با بسیاری از معاصران کمتر فرهیخته یا کمتر مطمئن به خود، تجربه می‌کرد در شگفت بود. یعنی، اگر معتقد باشیم که واقعاً مراد وی همین بوده است. اما من دلیلی ندارم که فکر کنم مراد وی چنین نبوده است. در بخش دوم از گفتار، می‌بینیم که تلاش می‌کند تا هر خواننده‌ای را که ممکن است وی را اصلاح‌گر اجتماعی، سیاسی یا الاهیاتی بداند، مطمئن سازد: «هیچ تهدیدی علیه نهادی عمومی در کار نیست، این فقط باورهای من است که می‌خواهم آن‌ها را تصحیح کنم.» (محتاطانه، و تلاشی نیکو، اما روی هم‌رفته نه قانع‌کننده، این‌طور نیست؟ چنان که گویی نمی‌خواست نظام باوری نوشته‌ خود را برای کسی دیگر بازگو کند!). سپس در بخش سوم گام‌هایی برمی‌دارد تا اطمینان حاصل کند درحالی که باورهای وی معلق شده‌اند، زندگی وی می‌تواند ادامه بیابد؛ زیرا «قبل از آغاز به بازسازی خانه خود باید درحالی که کار ساخت‌وساز در حال پیشرفت است، جایی برای زندگی خود دست‌وپا کنید». بنابراین، وی به کار خود ادامه می‌دهد، بی‌تعهد، با معقول‌ترین و معتدل‌ترین دیدگاه‌ها و رفتاری که در اطراف خود می‌یابد. این روایتی است تعدیل‌شده از آن چیزی که وی در گزارش سکستوس امپیریکوس از نظرات شکاکان باستان یافته است - که به‌طور دائمی با یک مسئله

روبرو بودند، زیرا قصد بازسازی نداشتند.

تخریب چگونه پیش می‌رود و دکارت مبانی خود را در کجا می‌یابد؟ در آغاز بخش چهارم، ناگهان اظهار شرم می‌کند: شاید باید این اندک را بدان بهانه که «بسیار متافیزیکی و برای ذائقه همه نامتعارف است» کناری گذاشت. اما به هر حال به ما می‌گوید. آنچه در بخش چهارم به دست می‌آوریم، مختصری است سریع از مشهورترین اثر وی، تأملات در فلسفه اولی.

نخست، هر باوری را که می‌توانید آن را کوچک‌ترین مبنای تردید تلقی کنید، رها کنید (نگران نباشید که آیا این مبناها واقعاً موجب می‌گردد شما احساس تردید کنید - اغلب آنها چنین نخواهند کرد، اما این ممکن است فقط در مورد شما باشد). از آنجا که حواس شما گاهی شما را فریب داده‌اند، این امکان را در نظر بگیرید که ممکن است در هر زمانی شما را فریب دهند، در واقع ممکن است در تمام اوقات شما را فریب دهند - که آنها جایگاهی بیش از یک رؤیا یا توهم ندارند. اما در مورد باور به اینکه اکنون فکر می‌کنید چه؟ در اینجا تردید به واقع از میان می‌رود، زیرا تردید در مورد اینکه آیا فکر می‌کنید خود مورد دیگری از فکر کردن است - تردید خود را شکست می‌دهد. دکارت چنین می‌اندیشد که اگر فکر می‌کنم پس باید وجود داشته باشم - به می‌اندیشم پس هستم<sup>۱</sup> مشهور رسیده‌ایم.

---

1. *Cogito ergo sum*

شاید فکر کنید دکارت چگونه می‌تواند چیزی را بر مبنای اندک چیزی که از آزمونی چنین دشوار جان به در برده، بازسازی کند. اما این وظیفه وی را هراسان نمی‌سازد.

وی دریافته است که درک وی از وجود خود مطلقاً ایمن است. اما در مورد هرچیز دیگر، حتی جسم خود، می‌تواند تردیدهایی را مطرح سازد. بنابراین وی (ذهن، نفس، خود وی) باید چیزی دیگر، متمایز از بدن وی و قادر به زیستن بدون آن بدن باشد. جسم یک چیز است، ذهن [نفس] چیز دیگر. این دوالیسم مشهور (یا نامشهور) دکارتی است که در فصل ششم (ص ۹۷) دیدیم.

در گام بعدی، دکارت مشاهده می‌کند که تصویری از وجود کامل، خدا، دارد؛ بنابراین، این پرسش مطرح می‌گردد: چگونه توانایی فکر کردن به چنین فکری را کسب کرده است؟ همان‌گونه که در جایی دیگر اشاره می‌کند، اگر نقشه‌ای از ماشینی بسیار پیشرفته در ذهن داشتید، ما فکر می‌کردیم که یا خود شما مهندسی برجسته هستید یا نقشه را از کسی گرفته‌اید که مهندسی برجسته است. و از آنجا که دکارت می‌داند که خود وی اصلاً کامل نیست، نتیجه می‌گیرد که اندیشه وجود کامل نمی‌تواند از خود وی حاصل شده باشد، بلکه باید فقط از وجودی که واقعاً کامل است گرفته شده باشد. این اندیشه در ذهن وی، امضایی است که آفریدگار وی باقی گذاشته است.

ممکن است بسیاری از خوانندگان احساس کنند که اندیشه دکارت در باب وجود کامل، مبهم‌تر، غیردقیق‌تر و در یک کلام ناقص‌تر از آن است

## برخی فرازهای رفیع دیگر - انتخابی شخصی \* ۱۲۳

که به چیزی بیش از دکارت به عنوان علت خود نیاز داشته باشد. اما وی معتقد بود که وجود خدا باید اثبات شود، و گامی دیگر برداشت: آنچه وی بدان معتقد است، اگر به بیشترین وضوحی دست یابد که می‌توان بدان دست یافت، باید درست باشد. زیرا در غیر این صورت قوای خداداده‌ی وی در اصول باید گمراه‌کننده باشند، که این امر خدا را به موجودی فریب‌کار و ازاین‌رو ناقص تبدیل می‌کند. بنابراین، اگر شک‌گرایی می‌گوید که حتی بیشترین تلاش‌های ما، ما را به اشتباه می‌کشانند، باید فقط آن را کنار گذاشت.

در بخش پنجم به خودزیست‌نامه بازمی‌گردیم. دکارت به سراغ کارهای علمی خود می‌رود، چیزهایی که قبلاً «تلاش کرده بودم تا در مقاله‌ای توضیح دهم، اما ملاحظات معینی مرا از انتشار آن‌ها بازداشته بود». همان‌گونه که دکارت در بخش ششم روشن‌تر می‌سازد (هرچند بدون اشاره به نام‌ها)، این ملاحظات در واقع عبارت بودند از محکومیت نوشته‌های گالیله از سوی کلیسا. در آنجا وی دلایلی برای تصمیم خود، و برای تصمیم بعدی خود به اینکه بالاخره برخی از نتایج خود را در گفتار منتشر سازد، اقامه می‌کند. این دلایل نسبتاً پیچیده هستند، و در کل این سوءظن را برطرف نمی‌سازند که مورد گالیله وی را ترسانده بود. در این مرحله یکی از آن چیزهای کوچک ناخوشایند روی می‌دهد. دکارت ریاضی‌دانی برجسته بود و فیزیک‌دان کوچکی هم نبود. در واقع، کار ایساک نیوتن (۱۶۴۲ - ۱۷۲۷ م.) در اواخر قرن بود که فیزیک وی را از صفحه علم پاک کرد، هرچند زمانی نه چندان پیش از آن، خود نیوتن آن را پذیرفته بود و تا اواخر دهه سوم عمر خویش تلاش کرده بود تا در



چارچوب آن کار کند. اما مثال اصلی که وی برای بخش پنجم برمی‌گزیند نظریهٔ اوست دربارهٔ اینکه قلب انسان چگونه کار می‌کند؛ و این نظریه امروزه عجیب و خیال‌آمیز است - وی معتقد است که قلب از هر قسمت دیگر گرم‌تر است و آن را به نحوی نمایش می‌دهد که مانند یک کارخانهٔ تقطیر به نظر آید. (تنها چیزی که این کارخانه تقطیر می‌کند، خون است، شاید برخی خوانندگان از فهمیدن این نکته ناامید شده باشند).



دکارت به‌مثابه فیزیولوژیست - می‌توان درک کرد که دکارت  
برهنه کمی احساس سرما کند.

به‌رغم (یا تا حدی به دلیل) این اشکال کوچک، گفتار اثری غنی و به‌یادماندنی است. بنیان‌گذار برجسته تفکر مدرن با خود، ارسطوگرایی، شک‌گرایی، واکنش آکادمیک، دیدگاه مردم و کلیسا، فیزیک، کیهان‌شناسی، و فیزیولوژی دست‌به‌گریبان می‌شود، آن‌هم در فضایی در حدود فقط پنجاه صفحه. من اکنون آن را ضیافتی واقعی می‌خوانم.

## هگل: مقدمه بر فلسفه تاریخ

در فصل ششم با ویلهلم گئورگ فردریش هگل<sup>۱</sup> (۱۷۷۰ - ۱۸۳۱ م.) مواجه شدیم. تأثیر وی عظیم بوده است؛ ما دو مثال از آن را در فصل بعدی و فصل نهایی خواهیم دید، اما هرچند این دو مثال مهم هستند، فقط اشاراتی به وسعت پدیده هگل هستند. مخالفت با وی دو جنبش بسیار مهم را آغاز کرد: اگزیستانسیالیسم، در نزد فیلسوف دانمارکی سورن که‌یرکه‌گار<sup>۲</sup>، و در بریتانیا مکتب تحلیلی از طریق مور<sup>۳</sup>، برتراند راسل<sup>۴</sup> و لودویگ ویتگنشتاین<sup>۵</sup> جوان. ارائه بدیلی برای پاک کردن هگل از اذهان مردم نیازمند کاری سخت و اثر آن فقط جزئی، موضعی و موقتی بود. اما دلیل دیگری برای معرفی اثری از هگل در اینجا وجود

---

1. Georg Wilhelm Friedrich Hegel

2. Soren Kierkegaard

3. Moore

4. Bertrand Russell

5. Ludwig Wittgenstein

دارد. تقریباً تمام فلسفه‌ای که تاکنون بررسی کردیم از آنچه نسبتاً عادی است، از ملاحظات روزمره، گرفته شده است. (سقراط: برای فرزندانم چه روی خواهد داد اگر من کاری را بکنم که دوستانم پیشنهاد می‌کنند؟ هیوم: شما نمی‌توانید همیشه آنچه را دیگران به شما می‌گویند باور داشته باشید. دکارت: آنگاه که میان مراجع اختلاف زیادی وجود دارد، ما چه می‌توانیم کرد جز بازگشت به مبانی و آغاز دوباره؟) در مقابل، تفکر هگل در فلسفه تاریخ از بینشی عظیم درباره واقعیت و نیرویی که آن را به حرکت درمی‌آورد - یعنی متافیزیکی قدرتمند - نشئت می‌گیرد.

اغلب می‌گویند هگل فیلسوف بسیار دشواری است. من این را انکار نمی‌کنم - اگر صفحه‌ای را به صورت اتفاقی انتخاب کنید و آن را از اول تا آخر بخوانید شاید احساس کنید که می‌شد آن را از آخر به اول هم خواند. اما یکی از ارزشمندترین تجربیات برای کسی که تازه به سراغ فلسفه وی آمده، تجربه دریافتن این امر است که کار چقدر راحت‌تر خواهد بود اگر با داشتن بینش متافیزیکی عظیم در ذهن به متن نزدیک شوید. سرنخ کار داشتن تصویر بزرگ است، بنابراین با تلاش برای یافتن درکی از آن آغاز می‌کنیم. به یاد بیاورید که در فصل یکم به شما هشدار دادم که منتظر رسیدن به فلسفه‌ای باشید که عجیب و غریب است. پس از آنکه مقدمه بر فلسفه تاریخ را بخوانید فلسفه هگل را کمتر عجیب و غریب خواهید یافت، حتی اگر یک کلمه از آن را باور نداشته باشید. بفرمایید.

ما با چیزی به نام ایده آغاز می‌کنیم. آن را نسبتاً مانند مثل افلاطونی تصور کنید - نظامی از کلیات مجرد که اشیا و رویدادها در جهان شکل و ماهیت خود را از آن‌ها می‌گیرند. اما از دو جهت مهم با مثل افلاطونی

تفاوت دارد. نخست، نظامی است به‌شدت ساختاریافته و ساختار آن به‌معنایی معین تکاملی<sup>۱</sup> است. من می‌گویم «به‌معنایی معین»، زیرا ایده در زمان، ذره‌ای پس از ذره دیگر روی نمی‌دهد؛ نظریه هگل تقریباً آن است که [ایده] نظم طبیعی فکر را مجسم می‌سازد، به‌نحوی که فکر به یک عنصر به ناگزیر ذهن را به عنصری دیگر هدایت می‌کند، و فکر به آن دو به عنصر سوم و همین‌طور تا آخر تا اینکه کل نظام آشکار شود.

دومین تفاوت بزرگ آن است که هرچند افلاطون چنان سخن می‌گوید که گویی مثل او مستقل از هرچیز دیگر وجود دارند، اما ایده هگل فقط در صورتی می‌تواند وجود داشته باشد که چیزی آن را مجسم سازد. بنابراین، باید طبیعت - مجموعه اشیا انضمامی که ما را احاطه می‌کنند - وجود داشته باشد. و طبیعت، از آنجا که برای آن وجود دارد که ایده را مجسم سازد، تمام ویژگی‌های ایده را منعکس می‌سازد. تکامل که در ایده مجازی بود، در الگوهای متغیر طبیعت نمودی واقعی می‌یابد.

بنابراین، ایده و طبیعت ارتباط نزدیکی دارند: هر یک صورتی از دیگری است. اما در عین حال چنان متفاوتند که می‌توانید آن‌ها را متضاد یکدیگر تصور کنید. ایده انتزاعی است نه زمانی و نه مکانی، در صورتی که طبیعت زمانی - مکانی و انضمامی است. ایده از کلیات، مفاهیم کلی تشکیل شده است، در صورتی که طبیعت از انبوه چیزهای خاص تشکیل می‌شود. و مادی است، که به‌یقین ایده چنین نیست. اکنون هگل از این وضعیت - وجود متضادهایی که با این همه به‌معنای یک چیز هستند - به‌عنوان

---

1. developmental

نقطهٔ عزیمت حرکتی به‌طور عمیق ممتاز استفاده می‌کند. فرض کنید می‌خواهید از خودتان چیزی بدانید، مثلاً اینکه به‌راستی دربارهٔ این یا آن پرسش چه فکر می‌کنید. آیا باید متفکرانه بنشینید و تلاش کنید تا افکار خود را درون‌یابی کنید؟ خیر - فقط فکر خواهید کرد که آنچه را می‌خواستید ببینید، می‌بینید. باید کاری بکنید، چیزی بسازید، مطلبی بنویسید، در کل چیزی ایجاد کنید که شما را، کار شما را، بیان کند - و به آن نگاه کنید. این چیزی است که از شما با شما سخن می‌گوید.

اندرز خوبی است، و اصلاً هم جدید نیست. («با کارهای خود، خود را خواهیم شناخت»). اما اکنون هگل استفاده‌ای بسیار عجیب (و نسبتاً مبهم) از آن می‌کند. به یاد داشته باشید که وی معتقد است طبیعت تظاهر انضمامی ایده است. بنابراین، ایده با کار خود رویاروی است و وضعیت برای وی مهیا است تا شروع به فهم خود کند. آنچه هگل Geist می‌نامد و معمولاً به «روح» - شعور، آگاهی - ترجمه می‌شود، چنین زاده می‌شود. اذهان آدمیان محرک آن است، اما آنچه به‌واقع در آن روی می‌دهد آن است که ایده به‌تدریج به‌سوی فهم کامل خود پیش می‌رود. (بسیار خوب، به شما گفتم که این مثال من از متافیزیک سطح بالا است!) باز هم هست: هگل معتقد است کل هدف واقعیت این است که ایده به معرفت کامل از طبیعت خود برسد. و این باید در ما روی دهد. هیچ فیلسوفی هیچ‌گاه نقشی معتبرتر از این به ما نداده است. به‌راستی آیا ممکن است چنین نقشی وجود داشته باشد؟ این نشانهٔ اوج احترام به خود انسان است.

خوب دربارهٔ تاریخ چه؟ تاریخ فقط وقتی شروع می‌شود که موجودات هوشمند و چیزی که بتوان تاریخ نامید وجود داشته باشد، یعنی وقتی به

برخی فرازهای رفیع دیگر - انتخابی شخصی \* ۱۲۹

مرحله سوم هگل - روح یا Geist - رسیده باشیم. تاریخ را عقل، ایده به حرکت درمی آورد: هگل در اعلام این امر به مثابه حقیقتی تثبیت شده درنگ نمی کند، چیزی که فلسفه (فلسفه خود وی) نشان داده است. در تاریخ، ایده به اهداف عقلانی خود می رسد.

اگر این فکر را نسبتاً غریب می دانید، به یاد داشته باشید که به نظر اغلب مخاطبان هگل این امری کاملاً آشنا بود؛ این نکته خویشاوند نزدیک همان امری است که ایشان برای پذیرفتن آن پرورش یافته بودند. مشیتی در کار است. در پس تمام جزئیات دنیوی زندگی، خدا اهداف خود را محقق می سازد. به رغم همه چیز، خیر به تدریج شر را شکست می دهد. همه چیز فدای بهترین. این فکر برای همه ما، از جمله کسانی از ما که علیه آن می غرند، آشنا است. آنچه موجب می شود روایت هگل از آن ناآشنا جلوه کند نخست تصور وی از بهترین است - ایده، نیرویی که همه آن را به حرکت درمی آورد، به معرفت کامل از طبیعت خود می رسد - ، و دوم تبیینی بسیار عقلانی از آن چیزی است که به حرکت درآمدن را انجام می دهد - نه خدایی شخصی یا ابرمردی خدای گونه، بلکه ایده، چیزی مانند نظام صور افلاطونی. هگل که در دوران جوانی خود دانشجوی الاهیات بود کاملاً می دانست این را چگونه به مثابه روایتی از داستان مسیحیت راست کیشانه ارائه کند (در واقع، وی فکر می کرد که آن را اصلاح می کند)؛ و همان گونه که در حین خواندن به سرعت کشف خواهید کرد می تواند به خوبی هر کس دیگری، موعظه کند.

اما آیا اطمینان داریم که تاریخ را افعال انسان ها به حرکت درمی آورد؟

آن‌ها طرح‌ها، علائق و انگیزه‌های انسانی خود را دارند - کاری که برای انجام آن تلاشی نمی‌کنند، حصول اطمینان از این امر است که ایده به معرفت کامل خود برسد. (چگونه ممکن است چنین تلاشی بکنند؟ اغلب آن‌ها هرگز چیزی از آن نشنیده‌اند). اکنون به نظریه‌ای مشهور می‌رسیم: مکر عقل. بدون معرفت ایشان، ایده (یا عقل) به‌واقع در کار است و بر ایشان اثر می‌گذارد و آن‌ها را به‌سوی غایات خود هدایت می‌کند.

پس نیرویی بیرونی، مانند سرنوشت‌های باستانی در کار است که بر ما فرومی‌نگرد و زندگی‌های ما را دست‌کاری می‌کند؟ خیر، دیدگاه هگل دقیق‌تر و از این کمتر خرافی است. به یاد داشته باشید که اذهان ما، در طرح بزرگ هگل، ایده را مجسم می‌سازند، اما باین‌همه نه با شعوری روشن از آن. (به شیوه‌ای که ژن «حاوی» ارگانسیم بالغ است فکر کنید - هگل استعارات آلی را دوست داشت - ، اما آن را فقط به‌تدریج در فرایند رشد و تحول نشان خواهد داد). چون این چیز در درون ما است، فعال اما مبهم است، ما می‌توانیم آمال و اهداف محدود خود را آگاهانه دنبال کنیم درحالی‌که به‌واقع در خدمت عقل هستیم.

ایده، به‌مثابه روح یا Geist، اکنون سیر تاریخ را از طریق اراده «افراد جهانی - تاریخی» (افراد مشهوری که در کتاب‌های تاریخ درباره آن‌ها می‌خوانید) هدایت می‌کند. احساس آن‌ها در مورد نیازهای روح اندکی پیشرفته‌تر از معاصران ایشان است، نارضایی ایشان از وضعیت فعلی امور اندکی بیشتر و متمرکزتر است. هگل آن‌ها را چنین توصیف می‌کند (هرگز اجازه ندهید کسی به شما بگوید که او نمی‌توانست بنویسد!): «ایشان اهداف و رسالت خود را در نظام آرام و عادی فعلی نمی‌یابند...»

## برخی فرازهای رفیع دیگر - انتخابی شخصی \* ۱۳۱

آن‌ها الهام خود را از منبعی دیگر می‌گیرند، از آن روح پنهانی که ساعت آن نزدیک است اما هنوز در زیر سطح خفته است و خواهان آن است که سر درآرد». این‌ها رهبرانی هستند که جهان را تغییر می‌دهند، ملت‌ها را متحد می‌سازند، امپراتوری‌ها را خلق می‌کنند، نهادهای سیاسی را بنیان می‌گذارند. و به محض آنکه وضعیت جدید امور به وجود آید، جامعه یا ملت با چیزی که خود آفریده است - به یاد بیاورید، وضعیتی که فهم از خود را پیش می‌برد - رویارو می‌شود و در مورد الهام‌های خود اندکی بیشتر درمی‌یابد.

درباره مسائلی هم که آن‌ها با خود به همراه می‌آورند نیز مطالب بیشتری درمی‌یابد. در آغاز، این گذارها از یک مرحله به مرحله دیگر به ندرت به نرمی، بدون نزاع و مبارزه، روی می‌دهد. آنچه هگل نظام آرام و عادی فعلی می‌نامد همیشه جذابیت خود را دارد، به‌ویژه برای کسانی که آگاهی نیمه‌خودآگاه از حرکت بعدی روح در ایشان رشد نیافته است. اینان به ارتجاعیونی تبدیل می‌شوند که در برابر تلاش فرد تاریخی - جهانی برای تغییر مقاومت می‌کنند؛ کسانی که از حالت آگاهی اندکی پیشرفته‌تر برخوردارند و با احساس اینکه جهت جدید جهت درست است پشت سر رهبر جمع می‌شوند، با ایشان مخالفت می‌کنند.

اما درست فقط برای اکنون، به یاد داشته باشید که چیز عجیبی که از آن آغاز کردیم شامل تکامل، به معنایی مجازی می‌شود. هر چیزی که وجود دارد یا روی می‌دهد ایده را منعکس می‌سازد و البته این شامل تاریخ می‌شود که تکامل ایده را نمایش می‌دهد، اما این بار به معنایی واقعی. ایده، همان‌طور که اگر منطق هگل را بخوانید درخواهید یافت (اما هشدار! که این اثر به طرز ناامیدکننده دشوار است)، همیشه از طریق



مبارزه مفاهیم متضاد که با راه‌حلشان دنبال می‌شود تکامل می‌یابد که این راه‌حل خود به مکانی برای تضادی دیگر تبدیل می‌شود که راه‌حلی دیگر آن را دنبال می‌کند و همین‌طور ادامه می‌یابد تا اینکه کل نظام کامل شود. بنابراین، در سپهر سیاسی چنین است. نزاع، نظم جدید صادر می‌کند، اما قبل از آنکه مدتی طولانی بگذرد نظم جدید خود کشش‌هایی را نشان می‌دهد، بذر نزاع بعدی از قبل در آن حاضر بوده است و به‌محض آنکه این بذرها به‌بار بنشینند، این نظام نیز به‌نوبه خود به کناری می‌رود. شاید متافیزیکی را که هگل با آن بر این همه تأکید می‌کند اغراق‌آمیز، وحشی و آشفته بیابید، اما آنگاه که این متافیزیک بر تاریخ انسانی اعمال می‌شود، نتیجه به‌یقین احمقانه نیست. این اندیشه پیشرفت از طریق تضاد همان چیزی است که به نام دیالکتیک شناخته می‌شود. این در اندیشه هگل جاری است اما به همان اندازه در اندیشه مارکس نیز جاری است و به همین دلیل است که فلسفه مارکس را اغلب ماتریالیسم دیالکتیک می‌خوانند (نگاه به ص ۱۰۰ و ۱۶۵).

توجه کنید که در اینجا برای فرد آرامش بسیار اندکی وجود دارد. ایده باید به معرفت از خود برسد و این باید در اذهان آدمیان روی دهد که تنها حاملی هستند که وجود دارد، اما هیچ ذهن انسانی خاصی هیچ نوع دغدغه‌ای برای آن ندارد. تاریخ افراد را به‌محض آنکه نقش خود را ایفا کنند کناری می‌گذارد. این حتی یا به‌ویژه برای افراد تاریخی - جهانی درست است: «به‌محض آنکه به هدف ایشان دست

برخی فرازهای رفیع دیگر - انتخابی شخصی \* ۱۳۳

یافته شد، چونان پوسته‌ای تهی سقوط می‌کنند». ژولیوس سزار نقش خود را بازی کرد - و ترور شد. ناپلئون چنین کرد - سپس شکست خورد، دستگیر شد و به البا فرستاده شد تا بیوسد. فرد جز ابزاری غیرضروری نیست. فرض آن است که خدا هر یک از ما را دوست دارد، اما ایده مادامی که برخی از ما وجود دارند و کار آن را می‌کنند، نمی‌تواند کمتر اهمیت بدهد. بنابراین، بعید است که هگلیانیسم، به‌رغم نفوذ عظیم آن، به فلسفه‌ای رایج و همه‌گیر تبدیل شود.



پیشرفت از طریق تضاد: حمله به باستیل. هنگامی که انقلاب فرانسه روی داد، هگل نوزده ساله بود - این انقلاب بر وی تأثیر داشت.

## چارلز داروین: منشأ انواع

نخستین نکته‌ای که می‌توانیم از این کتاب شگفت‌آور یاد بگیریم آن

است که برای کشیدن مرزی مشخص میان فلسفه و علم خود را زیاد به در دسر نیندازیم. بحث این نیست که این مرز مشخص نیست، هر چند من معتقدم که این نکته درست است. بحث آن است که مرز (اگر وجود داشته باشد) برای فلسفه چندان اهمیتی ندارد. به هر شیوه منطقی که این خط را بکشیم، منشأ داروین، علم، و به‌طور خاص‌تر زیست‌شناسی است. اما به دلیل موضوع و ادعاهایی که مطرح می‌سازد، کتاب‌های بسیار اندکی بیش از آن اثر فلسفی داشته‌اند. زیرا این کتاب حاکی از نظریه‌ای خیره‌کننده است در مورد ما و اینکه چگونه به آنچه اکنون هستیم رسیده‌ایم. شاید [این نظریه] امروز ما را به شگفتی و اندارد، اما بیشتر معاصران وی را به شدت متعجب ساخت؛ و هنوز هم افرادی وجود دارند که به سختی تلاش می‌کنند تا آن را چنان رد کنند که جاهل یا متعصب به نظر آیند.

به یک معنا کاری که منشأ انواع می‌کند بسیار بیش از حکایت از نظریه‌ای خیره‌کننده است: برای آن پوششی می‌سازد که به دقت ساخته شده است و با گنجینه‌ای از شواهدی که به دقت ارزیابی شده‌اند، حمایت می‌شود. داروین نخستین کسی نبود که نظریه انتخاب طبیعی را مطرح کرد (در مقدمه خود بر این کتاب، وی اندکی درباره تاریخ این اندیشه برای شما نقل می‌کند)، اما وی نخستین کسی بود که چنین شواهد زیادی برای آن جمع‌آوری کرد و صادقانه با دشواری‌هایی که ایجاد می‌کند رویارو شد. اگر قبل از ۱۸۵۹ م. می‌خواستید این دیدگاه را رد کنید که انواع جهش‌پذیر هستند و از انواع دیگری تکامل یافته‌اند و نوع خود ما نیز در این میان استثنا نیست، آسان بود: فقط می‌گفتید «نه». این نظریه با باورهای (عمیق) دیگر شما در تناقض بود، بسیاری از

متخصصان با آن مخالف بودند و هیچ بیان جدی و پذیرفتنی‌ای برای آن وجود نداشت. پس از ۱۸۵۹ م. این کار اصلاً آسان نبود - هرچند البته افراد زیادی بودند که به این امر توجهی نمی‌کردند.

اما به معنایی دیگر، حکایت دقیقاً کلمه درست است: داروین (در این کتاب) هیچ امتیازی به این دیدگاه خود نمی‌دهد که بشریت نیز به اندازه هر نوع دیگری تحت نظریه عمومی قرار می‌گیرد. خوانندگانی که به فصل آخر می‌رسند - یا به آن می‌پزند - در آنجا دو یا سه جمله اشتباه‌ناپذیر را خواهند یافت که با فاصله و جدا از یکدیگر قرار گرفته‌اند. جز در این موارد، خاموشی است [کتاب درباره نوع انسان سکوت می‌کند]. یک اشتباه رایج آن است که تصور می‌شود در کتاب منشأ انواع ما نوع تحت بررسی هستیم. مطلقاً چنین نیست: در این کتاب تقریباً هیچ چیز درباره ما وجود ندارد.

مطالب زیادی، در واقع نیمی از فصل اول، درباره کبوترها است. آن‌ها خود را به خوبی در اختیار راهبرد داروین قرار می‌دهند: از گونه‌های شروع کنید که در آن این امر که گونه می‌تواند با انتخاب تغییر کند محل مناقشه نباشد - انتخاب جنسی که پرندگان می‌توانند با آن جفت‌گیری کنند. (جای شگفتی نیست که مطالب زیادی هم درباره گاو و گوسفند و اسب مسابقه وجود دارد، به گل کوکب هم اشاره‌ای شده است). اما این داروین را به آن جایی که می‌خواهد نمی‌رساند، زیرا کاملاً ممکن است که پاسخ داده شود انسان به نژادگر<sup>۱</sup> فقط می‌تواند تغییرات بسیار کوچکی ایجاد کند و نژادهای بسیار متفاوت کبوتر، هرچند با روش‌های انسانی

تغییر یافته‌اند، باید در وهله نخست از پرنده‌گانی از نوع خاص خود پدید آمده باشند - آنها فقط آن قدر متفاوتند که همه آنها از یک نوع پرنده پدید آمده باشند. مطمئن هستید؟

در اینجا دآوری داروین در بی طرفانه‌ترین وضعیت قرار دارد. او تلاش نمی‌کند تا سخن خود را ثابت کند، بلکه فقط نشان می‌دهد هر کسی با آن مخالف باشد، سخنان بسیار بیشتری برای گفتن دارد. اگر کبوتر دم‌چتری نخستین وجود داشت، اکنون در میان وحوش در کجا یافت می‌شود؟ خوب، شاید منقرض شده باشد یا در جایی بسیار دور زندگی می‌کند. و در مورد دیگر انواع متمایز که کبوتربازان به آنها علاقه‌مندند چطور - خویشاوندان وحشی آنها کجا هستند؟ و این نکته چه، که در درون این گونه‌ها گاهی آدمی، افرادی را می‌یابد که انطباق نزدیکی با رنگ‌بندی نوعی از کبوتر دارند که امروزه در میان وحوش وجود دارند؟ پس آیا چنین است که تمام نژادهای متمایز امروزی نیاکانی با یک رنگ‌بندی داشته‌اند (هرچند گونه‌های متمایزی بوده‌اند). اکنون یا همه در میان وحوش منقرض شده‌اند یا دست کم هرگز مشاهده نشده‌اند؟ خوب، خوب، چه شگفت‌آور...

خوب اگر احتمال آن باشد که انتخاب مصنوعی بتواند در مدتی نسبتاً کوتاه چنین اثراتی ایجاد کند، آیا اصل انتخابی طبیعی وجود دارد که با توجه به زمان بسیار بیشتری که برای کار دارد، اثراتی با اندازه مشابه و شاید اندازه‌های بسیار بزرگ‌تر ایجاد کند؟ بلی، زیرا مبارزه برای وجود<sup>۱</sup> (که داروین درباره آن فصلی جالب می‌نویسد) بسیاری از افراد را قبل از آنکه

---

1. struggle for existence

## برخی فرازهای رفیع دیگر - انتخابی شخصی \* ۱۳۷

قادر به تولید مثل باشند، حذف می‌کند. کبوتر دم‌چتری احتمالاً فقط در صورتی جفت‌گیری می‌کند که چشم به‌نژادگر را گرفته باشد؛ کبوتر وحشی جفت‌گیری نخواهد کرد مگر آنکه آن‌قدر در برابر مبارزه برای وجود، دوام بیاورد که به بلوغ برسد. در این دو حالت، آنچه [گونه‌ای] برای آن انتخاب می‌شود به‌شدت متفاوت است. در مورد دوم، این توانایی مقاومت در برابر شرایط زیست‌محیطی یا اکولوژیکی است، و اگر این شرایط دشوار شود، فرایند انتخاب به‌طرزی وحشیانه مؤثر خواهد بود.

به‌محض آنکه چنین افکاری ما را به دریافتن این نکته هدایت کنند که تغییر بسیار اساسی ممکن، در واقع به‌طرزی ایجابی محتمل است و اگر به یاد آوریم که ممکن است این فرایندها به مدتی تقریباً تصورناپذیر در جریان بوده باشند (نکته‌ای که در زمان جوانی داروین فقط برای زمین‌شناسان آشکار بود)، برخی مشاهدات بر آدمی تأثیری متفاوت خواهند داشت، مانند آن مشاهداتی که داروین در اندک جملاتی که در آن‌ها انسان‌ها را تصویر می‌کند، ارائه می‌نماید: «اینکه چارچوب استخوان‌ها در دست انسان، بال خفاش، باله نهنگ و پای اسب یکسان است - تعداد مهره‌هایی که گردن زرافه و گردن فیل را تشکیل می‌دهد یکسان است... به یک‌باره خود را در نظریهٔ تکامل با تغییرات بطئی، اندک و متوالی توضیح می‌دهد».

شور و شوق قرن نوزدهم برای پیشرفت، که فلسفهٔ هگل به آن چنین توانی داده بود، بسیاری را متمایل به این امر کرده بود که داروین را بخشی از همان جنبش ترقی‌خواهانه تلقی کنند. معاصر جوان‌تر وی هربرت اسپنسر<sup>۱</sup> (۱۸۲۰ - ۱۹۰۳ م.)، مردی با ذهنی بسیار متافیزیکی‌تر و

---

1. Herbert Spencer

حتی تا حدی هگلی، به‌واقع بخشی از این جنبش بود. وی مبدع عبارت بسیار استفاده‌شدهٔ بقای اصلح<sup>۱</sup> بود که می‌توان به‌راحتی از آن چنین برداشت کرد که آن‌هایی که در مبارزه برای وجود باقی می‌مانند برتر از افرادی هستند که باقی نمی‌مانند. به نظر می‌رسد خود وی آن را چنین تلقی کرده باشد، زیرا وی به نام پیشرفت با هر چیزی که شدت مبارزه را کاهش دهد، از جمله ترتیباتی که برای رفاه اجتماعی داده می‌شود، مخالفت کرده است.

این نوع تفکر به‌سرعت به جنبشی موسوم به داروینیسم اجتماعی تبدیل شد. این نام تا حد افتراگونه‌ای نامناسب است. داروین هرگز چنین نتایجی نگرفته است، چنین نتایجی هم نمی‌گرفت، زیرا چنین نتایجی [از نظریهٔ وی] حاصل نمی‌شود. در نظام وی کلمهٔ اصلح فقط به‌معنای «آن‌هایی که برای بقا (و تولید مثل) تحت شرایطی که در آن زمان وجود دارد مناسب‌ترند» است. این‌ها هیچ ربطی به برتری اخلاقی، فکری، یا زیباشناختی ندارد و بدون الحاق «تحت شرایطی که در آن زمان وجود دارد» هیچ معنایی ندارند. اگر آن شرایط تغییر کند، ممکن است اصلح دیروز به ناامید فردا تبدیل شود. یکی از مسائل متعدد در مورد کاربرد اجتماعی انتخاب طبیعی، مانند آنچه اسپنسر انجام داد، آن است که تغییرات در جامعهٔ انسانی می‌تواند در شرایطی که تحت آن بروز کرده به‌راحتی تغییراتی ایجاد کند. آیا موتور درونسوز اصلح‌تر از اسب و ارابه است؟ به‌معنایی بلی، اما فقط تازمانی که دنیا از نفت خالی نشده باشد.

---

1. the survival of the fittest



روایتی دیگری از موضوعی که بسیار مورد علاقه  
کاریکاتوریست‌های دوران ویکتوریایی بود. قرار نبود پیام  
داروین زود درک شود.



منظور این نیست که نباید به داروین اجازه داد تا نگاه کسی را به چیزی تغییر دهد - اصلاً چنین نیست. یکبار منتقد ادبی و الاهدان مشهور سی. اس. لوئیس<sup>۱</sup> (هرچند مطمئن نیستم فقط یکبار) خود را در حال ضجه برای محرک‌های جنسی ما یافت. وی نوشت اغلب ما اگر به ما فرصت داده شود بسیار می‌خوریم، اما نه خیلی زیاد؛ در صورتی که اگر هر مرد جوانی هر بار که احساس شهوت جنسی می‌کند در برابر آن مقاومت نمی‌کند و این کار هر بار به بچه‌ای منتهی می‌شود، در زمانی بسیار کوتاه کل روستایی را پر می‌کند. لوئیس نتیجه گرفت که این امر نشان می‌دهد جنسیت طبیعی چقدر منحرف شده است.

اما قبل از آنکه خود را گنهکار بدانید و سوگواری برای معصومیت ازدست‌رفته مردان را آغاز کنید، به درس داروین فکر کنید: آنچه ما در اینجا می‌بینیم انحراف از طبیعت نیست؛ فقط خود طبیعت است که نگران آن نیست که جهان را براساس قانون اخلاقی ما یا هر کس دیگری بسازد. به‌طور متوسط، چند عامل به همان اندازه قدرت و دفعات تحریکات جنسی یک مرد بر روی تعداد فرزندان وی اثر خواهند داشت؛ بنابراین، اگر این چیزی باشد که فرزندان وی از او ارث می‌برند، واضح است که این همان ویژگی‌ای است که انتخاب طبیعی انتخاب و تقویت خواهد کرد. اگر اغلب مردان امروزی دارای آن هستند این چیزی است که باید انتظار داشته باشیم و به‌یقین نباید صحبت از سقوط انسان، انحراف و فساد اخلاقی را پیش بکشیم. یا

---

1. C. S. Lewis

## برخی فرازهای رفیع دیگر - انتخابی شخصی \* ۱۴۱

شاید آنچه برخی گناه نخستین می‌نامند در واقع این حقیقت است که آنچه تکامل ایجاد کرده - و باید ایجاد می‌کرد - با برداشت ایشان از خصلت انسان آرمانی هم‌خوانی ندارد.

در ضمن نگران آن همه روستا که از چند صد خواهر و برادر ناتنی پر شده باشند نباشید. چنین روستاهایی فقط در جایی پدیدار خواهند شد که زندگی منبعی قابل تحقق از زنان برای خط تولید در اختیار کازانوای جوان ما قرار دهد که مایل و در سن باروری باشند و از قبل باردار نباشند و به مردان دیگری که با روحیه تهاجمی خود برای وی هزینه‌ای اضافی ایجاد می‌کنند، وابسته نباشند. با مسامحه می‌توان گفت برای اطمینان از اینکه چنین امری زیاد روی نمی‌دهد می‌توان بر طبیعت اتکا کرد. تصور سی. اس. لوئیس خیلی از حقیقت دور بود.

این مثالی خاص و نسبتاً پیش‌پاافتاده است، اما می‌توانید به راحتی ببینید که داروین‌یسم چگونه می‌تواند کل فلسفه‌ای را وارونه سازد، مانند آن فلسفه‌ای که هم‌اکنون دیدیم. از نظر دکارت عقل انسانی قوه‌ای بود که خدا به همه ما به یکسان داده و آن را تضمین کرده و به این دلیل بود که [دکارت] می‌توانست بر آن اتکا کند تا برای ما از طبیعت اساسی ذهن و ماده و مطالب بسیاری افزون بر آن سخن بگوید. اگر در عوض آن را ابزاری طبیعی تصور می‌کرد که به دلیل و به میزانی تکامل یافته بود که به دارندگان خود نسبت به کسانی که فاقد آن هستند مزیتی رقابتی بدهد، چه می‌شد؟ آیا در آن صورت تصور می‌کرد که آنچه را ظاهراً عقل به ما در مورد این موضوعات می‌گوید می‌توان با اطمینان کامل حقیقت تلقی کرد؟ اگر چنین بود، آن را چگونه توجیه می‌کرد؟ اینکه فکر

کنیم ممکن نیست خدا فریب‌کار باشد یک امر است، اما گفتن این نکته که از آنجا که قوه عقل در موضوعات عملی چنین مزیتی به ما داده که احتمالاً در زمانی که در مورد پرسش‌هایی نظیر اینکه آیا ذهن جوهری مستقل است به کار می‌رود نمی‌تواند ما را گمراه سازد به کلی امری است دیگر. آیا باید باور کنم که از آنجا که عقل در کمک به بقا برای ما مفید است باید در مورد متافیزیک هم مفید باشد؟ اصلاً چرا باید چنین چیزی درست باشد؟ اگر دکارت پس از داروین زندگی می‌کرد (لطفاً این اشتباه تاریخی را ببخشید) مبانی فلسفه وی حتماً بسیار متفاوت بود و اگر چنین متفاوت بود، آیا روبنا می‌توانست همین باشد؟

## نیچه: تبارشناسی اخلاق

«فیلسوف ماده منفجره خطرناکی است که هیچ‌چیز از آن ایمن نیست»، این تنها نظری است که تاکنون از فیلسوف آلمانی فریدریش نیچه<sup>۱</sup> (۱۸۴۴ – ۱۹۰۰ م.) شنیده‌ایم (ص ۹). وی تمایلی نداشت که به خوانندگان خود تجربه‌ای آرام‌بخش ارائه کند، و معاصران وی از خود فقط با نخواندن آثار وی حمایت می‌کردند. اما پس از مرگ وی موج به تدریج تغییر جهت داد و وی بر تفکر قرن بیستم به‌ویژه در قاره اروپا نفوذ بسیار پیدا کرد.

تبارشناسی اخلاق که نخستین بار در سال ۱۸۸۷ م. منتشر گردید، تشکیل شده است از یک مقدمه و سه مقاله که همه آنها برای راحتی

---

1. Friedrich Nietzsche

## برخی فرازهای رفیع دیگر - انتخابی شخصی ❀ ۱۴۳

کار به بخش‌های شماره‌دار تقسیم شده‌اند. مقدمه را جا نیندازید. و جمله نخست را از دست ندهید: «امروز ما چه بسیار می‌دانیم، اما درباره خود چه اندک می‌دانیم». تغییری بزرگ در تفکر اروپایی در راه است. مدت‌های طولانی تصور می‌کردند که بقیه واقعیت هر قدر هم که برای ما بهت‌آور و مبهم باشد، دست کم می‌توانیم بگوییم در ذهنمان چه می‌گذرد؛ اما در قرن نوزدهم این نگرش به سرعت نیروی خود را از دست داد. اشاره‌ای را در فهم هگل از تاریخ دیدیم: نیروهای Geist در ما در کارند، هر چند ما از آن چیزی نمی‌دانیم یا اندک می‌دانیم (ص ۱۳۰). کمتر از یک نسل بعد از نیچه زیگموند فروید<sup>۱</sup> (۱۸۵۶ - ۱۹۳۹ م.) بنیان‌گذار روان‌کاوی با نظریه ذهن ناآگاه از راه می‌رسد که براساس آن مهم‌ترین علل زندگی‌های ذهنی ما از ما پنهانند. کسب معرفت از خود دیگر موضوع یک نگاه درون‌بینانه سریع نیست. این امر کاری سخت و رنج‌آور را می‌طلبد و تضمینی وجود ندارد که آنچه را می‌یابید دوست داشته باشید. پاراگراف سوم از مقدمه را هم از دست ندهید. آیا در آن سخنی آشنا می‌شنوید؟ این بند مرا به یاد بخش نخست از گفتار در روش دکارت می‌اندازد: فیلسوف آینده در زمانی که هنوز نوجوانی بود در دام شک‌گرایی افتاد و به آن خوراک فکری که بزرگ‌تره‌ایش در اختیار وی قرار می‌دادند بی‌اعتماد شد (ص ۱۱۸). از نظر دکارت این [خوراک فکری] نوارسطوگرایی دانشگاه‌ها بود. در نگاه نیچه، ارزش‌های اخلاقی مسیحیت قرن نوزدهم بود. آیا این‌ها همان اندازه که ظاهراً تمام

---

1. Sigmund Freud

اطرافیان وی تصور می‌کردند بدیهی بودند؟ دکارت می‌خواست درباره‌ی درستی این حقایق که به وی تعلیم داده می‌شد تحقیق کند. نیچه فکر می‌کرد زمان طرح چند پرسش درباره‌ی ارزش این ارزش‌ها فرارسیده است. روش وی طرح پرسش درباره‌ی تاریخ آن‌ها، شجره‌نامه‌ی آن‌ها، آنچه تبارشناسی آن‌ها می‌نامید، بود. از کجا آمده بودند، مردم چگونه به آن‌ها معتقد شده بودند؟ چرا به آن‌ها معتقد شده بودند، به عبارت دیگر: این ارزش‌ها برای مردمی که ارزش آن‌ها شده بودند، چه می‌کردند؟

در این مرحله یکی از پاسخ‌های رایج آن است که ارزش هرچیز، آن قدری که می‌ارزد، به این بستگی دارد که اکنون چگونه به نظر می‌رسد. اینکه چطور این‌گونه شده است، مسئله‌ی دیگری است. بنابراین، نیچه پرسش اشتباهی را مطرح می‌سازد. هر قدر هم که خوب به آن پاسخ دهد، این امر درباره‌ی ارزش ارزش‌های ما چیزی به ما نخواهد گفت. اینکه فکر کنیم چنین خواهد کرد مغالطه‌ی تبارشناختی است (یک اصطلاح فنی فلسفی دیگر برای مجموعه‌ی در حال رشد شما!).

اما آیا این انتقاد روی هم‌رفته عادلانه است؟ من چنین فکر نمی‌کنم. به یقین مواردی وجود دارد که در آن‌ها دیدگاه ما درباره‌ی ارزش چیزی بسیار وابسته به باورهای ما درباره‌ی طرز شروع آن است و اگر این باورها تغییر کنند، ارزیابی ما از خود آن چیز نیز تهدید می‌شود. در واقع، قبلاً مثال بسیار مهمی را دیدیم، مثالی که برای نیچه هم مهم بود: تأثیر داروین بر برداشت ما از خودمان. برای بسیاری از معاصران داروین، نژاد انسان در تصمیمی که خدا برای آفرینش ما به صورت خود اخذ کرده

بود، نشئت گرفته بود. این تصور که ما در اصل از چیزهای پست‌تری مانند میمون‌ها و با فرایندی به‌شدت اتفاقی که به همین راحتی ممکن بود روی ندهد تکامل یافته‌ایم، نکته‌ تازه‌ای مانند وجود یک سیاره قبلاً کشف‌نشده نبود که بتوان آن را هضم کرد؛ این سیلی‌ای بود بر رخسار شأن انسانی و برداشت او از ارزش خود - و به همین دلیل بود که در آن زمان در برابر آن به‌شدت مقاومت شد و برخی تا امروز هم مقاومت می‌کنند. تردیدی در این باره نیست: تحت شرایط درست، تبارشناسان می‌توانند درست به همان اندازه که نیچه می‌خواست انفجارآمیز باشند - خوب برگردیم به سراغ پرسش درباره ارزش‌های اخلاقی. بسیاری باور داشتند، و برخی هنوز باور دارند، که ارزش‌های اخلاقی دارای یک منشأ هستند: مستقیماً از سوی خدا به بشر داده شده‌اند. نیچه که به‌رغم زمینه خانوادگی کشیشی خود یک‌بار خویشتن را ملحدی غریزی خوانده بود، هیچ علاقه‌ای به این داستان نداشت؛ وی منشأ ارزش‌های انسانی را در نیازها و روان‌شناسی انسانی جستجو می‌کرد (*انسانی بس انسانی* عنوان یکی از کتاب‌های قبلی وی است که بسیار گویا است).

همان‌گونه که در پاراگراف چهارم از مقدمه آشکار می‌شود، وی نخستین کسی نیست که چنین می‌کند. در واقع، از پیش سنتی از این کار وجود داشت و نیچه نظریه مرکزی آن را، به‌طور کلی، چیزی در امتداد محورهای زیر تلقی می‌کرد: هنگامی که انسان‌ها انواع معینی از رفتار (از سوی افراد) را برای خود و اداره بی‌دردسر جامعه خود دارای مزیت بیابند،

آن‌ها را خوب می‌خوانند و به‌شدت تشویق می‌کنند؛ در جایی که آن‌ها را زیان‌بار بیابند عکس این است. به‌طور ساده، این شیوه‌ای است که براساس آن رفتار جهت نفع دیگران و نه نفع خود خوب تلقی می‌شود — دیگران، به دلیل نفعی که دریافت کرده‌اند، آن را خوب اعلام کرده‌اند. این در ظاهر کاملاً پذیرفتنی به نظر می‌رسد: جامعه آنچه را به سود آن است تقویت می‌کند. اما نیچه آن را چالوسی احساسی و غیرتاریخی می‌دانست. وی با توسل به دانش تخصصی خود از زبان‌های باستانی (در آن زمان او دارای شغل آکادمیک زودگذری بود که بعداً آن را رها کرد)، داستانی بسیار متفاوت نقل می‌کرد. اصلاً چنین نیست که آن‌هایی که از رفتار دیگران منفعتی بردند آن دیگران (و رفتار ایشان) را خوب خوانده باشند، این طبقات بالایی، اشرافیت، نجیب‌زادگان، فرمانروایان جوامع باستانی بودند که نخست خود را (و شیوه زندگی خود را) خوب و مردم‌عادی، بردگان، جمعیت رعایا را بد خواندند. تمایزات اولیه میان خوب و بد شاید به‌مثابه تمایزات میان نجیب‌زاده و پست، آزاد و برده، رهبران و رهبری‌شدگان، تمیز و کثیف بهتر فهمیده شود. این‌ها کلماتی بودند که سگ‌های طبقات بالا با آن‌ها خود، قدرت خود و شیوه زندگی خود را بزرگ می‌داشتند و میزان شکافی را که میان خود و توده‌های ضعیف، بی‌قدرت و پست احساس می‌کردند، بیان می‌کردند. این هم خیلی پذیرفتنی است — می‌توانید این طبقات را تصور کنید که همین‌طور فکر می‌کنند و حرف می‌زنند. (اگر در جمع مناسبی حاضر شوید، امروزه هم هنوز می‌توانید این حرف‌ها را بشنوید). اما این گام

بعدی بود که، به نظر نیچه، برای اخلاق دوهزار سال آینده و بیشتر اخلاق اروپایی گام تعیین کننده بود: کرم به بلوغ رسید، توده‌ها انقلاب کردند. او دربارهٔ انقلاب خشونت‌آمیز، مبارزهٔ مسلحانه، سخن نمی‌گوید که طبقات فرودست برای آن عموماً، هم از نظر مادی و هم از نظر معنوی، بسیار ضعیفند، بلکه از چیزی بسیار دقیق‌تر و درونی‌تر سخن می‌گویند. آن‌ها ترس و رنجش خود را به یکی از معدود شیوه‌هایی که به روی‌شان باز بود تخفیف دادند، یعنی ایجاد نظام ارزش‌های خود که در آن هر چیزی که از آن ستمگران ایشان بود «بد» بود و خود ایشان که زندگی‌شان از جهات بسیار با آن ستمگران در تضاد بود، «خوب» بودند.

بنابراین، این نظام ارزشی نظامی خداداد و برآمد ادراکی شهودی از حقیقت آن، یا درستی ذاتی آن نبود. این دستگاهی انتقام‌جویانه و کيفری بود که از درون رنجش ضعیف از قوی زاده شده بود. تمام آن تعهد به کار خیر، شفقت و عشق در واقع از نفرت نیرو می‌گرفت. این نوع تفکر، تفکر نمونه‌وار نیچه است که دوست داشت مفاهیم رایج را وارونه سازد. درست در همان لحظه که فکر می‌کنید خانه‌تان در وضعیت خوبی قرار دارد، انفجاری نیچه‌ای از راه می‌رسد و ناگهان سقف خانه جای خود را با سرداب آن عوض می‌کند. این فلسفه است در چالش‌بارترین وضع آن. بت‌شکنان بالطبع آن را دوست خواهند داشت، اما هر کسی می‌تواند آتش‌بازی را تحسین کند.

فقط این حقایق (آن‌چنان که وی باور داشت) دربارهٔ مبادی اخلاق عشق و شفقت نیچه را چنین عمیق به آن بی‌اعتماد نساخته بود. بالاخره، توده‌ها با اتخاذ و ترویج آن به تنها شیوه‌ای که برای‌شان ممکن بود به‌منظور کسب قدرت بر اقویا تلاش می‌کردند و وی مخالفتی با این امر نداشت - به نظر



وی، تمام زندگی جلوه‌ای از اراده معطوف به قدرت است و در کل هیچ انسان اخلاق‌گرای حقیری کاری جز اعلام آن ندارد. آنچه وی در اخلاق جماعت دوست نداشت این است که چنین اخلاقی نه از طریق تأیید شیوه زندگی خود (مانند قوانین اخلاقی طبقات بالاتر) بلکه از اخلاق کسانی دیگر برخاسته بود: آن‌ها به افراد قوی، آزاد، مغرور، مطمئن به خود، و مدعی که بر ایشان حکومت می‌راندند نگاه کردند، رنجیده‌خاطر صفات ایشان را بد و از این‌روی صفات متضادی نظیر انفعال، بندگی، حقارت، تواضع را خوب خواندند. در برآورد نیچه، اخلاق جماعت زندگی را نفی می‌کند.



پس از این چه چیزی را منفجر کنیم؟ همیشه چنان به نظر می‌رسد که گویی الان است که نیچه از فراز سبیل‌هایی شگفت‌آور که با تندخویی به جهان خیره شده است، این یا آن فتیله انفجاری را بی‌فروزد.

## برخی فرازهای رفیع دیگر - انتخابی شخصی \* ۱۴۹

آن‌ها که از این اخلاق پشتیبانی می‌کردند اکنون در وضعیت بسیار ناگواری بودند. به‌مثابه موجودات زنده مانند طبقه حاکم همان اراده ذاتی معطوف به قدرت را مجسم می‌ساختند، اما برخلاف ایشان برای آن خروجی طبیعی نداشتند. بنابراین، هنگامی که غرایز ایشان آن‌ها را به یافتن نوع متفاوتی از قدرت با شر خواندن غرایز اربابانه اربابان خود هدایت کرد، در واقع بر علیه غرایز خود نیز قیام کردند. بنابراین، برای افزودن به این نکته که ایشان نیازمند و ستم‌دیده بودند، باید گفت که این مردم از نظر روانی بیمار، از درون تقسیم‌شده بودند. و خود را کاملاً بدبخت احساس می‌کردند.

اما کمک - نوعی کمک - به شکل چهره‌ای که برای هر فرهنگ و هر دوره‌ای شناخته شده و مورد علاقه بسیار نیچه است، در دسترس است: کاهن ریاضت‌کش، متعهد به فقر، حقارت، و نیکوکاری، و در برخی موارد، شکل‌های بسیار افراطی خودآزاری. این چهره، که در صریح‌ترین تظاهر خود آرزوی رهایی از شرایط جسمانی زندگی و فرار به سوی چیزی آن‌جهانی و فراتر را نمایش می‌دهد، زندگی را قطعی‌تر از هر کس دیگر نفی می‌کند. بنابراین، وی نیز مانند جماعت بیمار اما بسیار قدرتمندتر از ایشان است - قدرتی که خود را در توانایی او برای اتخاذ و حفظ شیوه زندگی خود متظاهر می‌سازد.

این قدرت به وی نیرو می‌دهد، نیرویی برای رهبری و هدایت رمة ارواح ضعیف‌تر. این نیرو تا حدی از درک ایشان از قدرت درونی وی، تا حدی از حال و هوای رازآلود و معرفتی باطنی که مرتاض خود را با آن احاطه می‌کند، سرچشمه می‌گیرد. اما تا حدی نیز از این امر سرچشمه

می‌گیرد که وی به ایشان خدمتی می‌کند: رنج ایشان را تسکین می‌دهد. به یاد داشته باشید که آن‌ها رنج می‌برند زیرا خود را در برابر غرایز حیاتی خویش قرار داده‌اند؛ بنابراین چندان نمی‌توان توقع داشت که وی رنج ایشان را درمان کند، زیرا وی نیز خود را در برابر غرایز خویش قرار داده است، فقط به نحوی بازتر، با عزمی بیشتر و با هدفی یکتا.

نکته مهم در مورد رنج انسانی آن است که مردم اگر فقط دلیل آن را بفهمند آن را بهتر تحمل خواهند کرد - حتی اگر دلیل را به اندازه کافی خوب بیابند، بر آن پیروز می‌شوند. نکته دیگر آن است که کسانی که رنج می‌برند می‌خواهند کسی را بیابند تا وی را برای رنج خود سرزنش کنند - این مانند نوعی داروی بیهوشی عمل می‌کند، با ایجاد خشمی بسیار، مانع درد می‌شود.

کاهن این را به غریزه مربوط می‌داند، و به رمه خویش، هم دلیلی برای رنجشان و هم علتی برای آن می‌دهد. آن‌ها رنج می‌کشند تا روح خویش را شایسته بهشت، یا پیروزی عدالت سازند یا برای حقیقت رنج می‌کشند، یا بدان دلیل که ملکوت خداوند باید بر روی زمین بیاید - که همه آن قدر خوب هستند که آدمی برای شان رنج بکشد. چه کسی را باید برای این رنج مقصر دانست؟ پاسخ: خود آن‌ها. به این ترتیب، تلاطم رنجش توده‌ها از فرمانروایان که مبارزه با ایشان به احتمال زیاد فقط به رنج بیشتر آن‌ها و شاید نابودی جزئی شان منتهی می‌شود، آرام می‌گردد. این رنجش که به سوی خود ایشان هدایت گردیده ممکن است دست کم قدرت و انگیزه‌ای برای کف نفس و اصلاح خود - تحت دستورهای کاهنانه - فراهم آورد. و آن‌ها آماده‌اند که آن را بپذیرند، زیرا همان گونه که دیدیم آن‌ها از قبل علیه

غرایز خویش و بنابراین به یک معنا علیه خویش به‌پا خاسته‌اند. آن‌ها می‌دانند چه چیزی را باید ریشه‌کن کرد: هر اشاره‌ای در خود آن‌ها به گرایش‌ها و رفتاری که ویژه اقویا است. آن‌ها بی‌خطر شده‌اند.

چنین است تحلیل نیچه. درباره آن هرطور فکر کنیم، به‌یقین جسورانه است. این‌ها بیش از چند فکر مهم که به‌طرزی خام بیان شده‌اند نیستند. سبک نیچه، موسیقایی بودن، تنوع آن، مزاح تندی که در آن است، چیزی است که آدمی فقط خودش می‌تواند تجربه کند. و متن سرشار است از جزئیات لذت‌بخش، مانند تبیین فیلسوف واقعی در پاراگراف هفتم از مقاله سوم. یا مقاله نخست، پاراگراف‌های هفتم تا نهم را در نظر بگیرید. آیا لحن آن را ضد سامی می‌یابید؟ پس دوباره آن را بخوانید و درخواهید یافت که هدف آن در واقع خود ضدسامی‌گری است. آنچه می‌گوید این است که فقط تاریخ اخلاقی یهودیان است که محیطی روانی ایجاد کرد که مسیحیت توانست در آن ظهور یابد - نیچه فریادی طنزآلود را به‌سوی آن ضدسامی‌های مسیحی شلیک می‌کند که ضدسامی‌گری خود را بر این مقدمه استوار ساخته‌اند که این یهودیان بودند که مسئول به صلیب کشیده شدن مسیح بودند. یک‌بار دیگر وی یک روش رایج تفکر را وارونه ساخته است: مسیحیان باید به یهودیان احترام بگذارند، زیرا یهودیان را دارند تا شکرگزار توفیق مسیحیت باشند. خوراکی است لذیذ!

## فصل هشتم

### چه چیزی برای چه کسی؟

فکر کردن به فلسفه کاری است دشوار - شاید به این امر توجه کرده باشید، هرچند اگر تا اینجا رسیده باشید، دست کم مانع شما نشده است. نوشتن مطالبی درباره آن باز هم دشوارتر است (مثلاً برای من). پس چرا مردم این کارها را انجام داده‌اند؟ خوب، به یک یا چند دلیل از فهرست کاملی از دلایل. به امید فراگیری شیوه مهار طبیعت، یا مهار خودشان، به بهشت رفتن، احتراز از رفتن به جهنم؛ برای آنکه ما را قادر سازد که زندگی را آن‌گونه که هست تحمل کنیم، برای تحمل‌پذیر ساختن زندگی با تغییر آن؛ برای تأسیس نهادهای سیاسی، اخلاقی یا فکری یا برای واژگونی آن‌ها؛ برای تبلیغ علائق نویسنده، برای تبلیغ علائق دیگران (بله این هم اتفاق می‌افتد)، حتی برای تبلیغ علائق هرکسی؛ زیرا ایشان نمی‌توانند برخی فیلسوفان دیگر را تاب بیاورند؛ زیرا شغل ایشان چنین

می‌طلبید. شاید فقط گاهی به دلیل کنجکاوی محض. عقیده رایجی هست که فیلسوفان مردمی غیردنیوی و دور از واقعیت هستند. اگر این اشاره‌ای باشد به شیوه زندگی آن‌ها، ممکن است در اغلب موارد درست بوده باشد، هرچند نه همیشه. اگر اشاره‌ای است به کار ایشان، پس (اکنون از فلسفه‌ای سخن می‌گوییم که دوام می‌آورد) این معمولاً غلط است - دست کم به معنای اینکه ایشان تقریباً همیشه به دغدغه‌ای واقعی می‌پردازند و مدعی طرح اصلاحی واقعی هستند.

در همان آغاز (ص ۷) از سه پرسش بزرگ سخن گفتم: چه باید کرد؟ چه چیزی وجود دارد؟ (یعنی واقعیت چگونه به نظر می‌رسد؟) و ما چگونه می‌دانیم؟ ممکن است چنین جلوه کند که هر فلسفه‌ای که اصلاحی واقعی را به انسان‌ها پیشنهاد می‌کند باید در وهله اول به پرسش نخست از پرسش‌های بالا بپردازد. اما این صحیح نیست. باورها در مورد اینکه چیزها چگونه هستند می‌تواند در خدمت معنا بخشیدن به زندگی یا تقویت احساس تقدیر از خود در ما باشند، مانند این باور که ما شبیه خدا آفریده شده‌ایم؛ می‌توانند دلیلی برای برخی انواع رفتار ارائه کنند (یا چونان عذری برای آن عمل کنند)، مانند این باور که انسان‌ها نفوس ناطقه دارند و حیوانات ندارند. پاسخ به پرسش «ما چگونه می‌دانیم؟» می‌تواند اثری را که پاسخ به دو نوع پرسش نخست بر روی ما دارند تقویت یا سست کند؛ و نکته بسیار مهم آنکه می‌تواند از باورهایی درباره کسانی که معرفت دارند حکایت کند، با پیامدهای بدیهی برای اعتبار و قدرت اعضای آن گروه.

پس بیشتر فلسفه‌ها می‌کوشند تا برای کسی کاری بکنند. در پایان به

## چه چیزی برای چه کسی؟ \* ۱۵۵

برخی فلسفه‌ها از این منظر نگاهی بیندازیم. اگر فلسفه‌ای بخواهد دوام بیاورد، به هوادار، گروهی از افراد علاقه‌مند نیاز دارد. اگر هواداران آن گروه بزرگی باشند، بخت آن بیشتر است. نخست، برخی فلسفه‌ها به موضوع فرد اختصاص دارند. این گروه هواداران، گروه بزرگی است — همه ما افراد هستیم.

## فرد

فلسفه اپیکور (فصل پنجم را ببینید) درباره فرد است؛ برای زندگی سعادت‌مند نسخه‌ای مبتنی بر برهان می‌پیچد. ترتیبات اجتماعی و سیاسی اگر در تلاش‌های فرد برای به کار بستن این نسخه اختلالی ایجاد کنند، ناعادلانه‌اند؛ در غیر این مورد، تنها توصیه سیاسی وی درگیر نشدن در سیاست است. می‌توانید تا حدی به دیگران کمک کنید تا درست زندگی کنند، اما فقط به کسانی که به شما نزدیکند (اپیکوریانیم به شدت از دوستی حمایت می‌کند)؛ هرکسی باید این نسخه را برای خود به کار ببندد. زیرا موفقیت به شرایط مادی، نوع چیزی که یک شخص می‌تواند برای دیگری ترتیب دهد بستگی ندارد، بلکه به نگرش شما به آن‌ها بستگی دارد. و نکته درست همین است، زیرا سعادت حاصل دانستن این نکته است که حالت ذهن شما عمدتاً از آنچه شاید زندگی بر شما تحمیل کند، مستقل است.

خوب شاید از شنیدن این سخن تعجب کنید که از نظر اپیکور تنها خیر لذت است. آیا اطمینان دارید اینکه ما چقدر لذت می‌توانیم کسب کنیم به شدت به شرایط مادی زندگی ما بستگی دارد؟ اما شگفتی دومی هم در

کار است: وی فکر می‌کند عالی‌ترین لذت ممکن آزادی از درد فیزیکی و اضطراب ذهنی است. لذت‌های ساده‌ای که به‌سادگی دسترس‌پذیرند کمتر از لذت‌های نامعقول و عجیب و غریب خوشایند نیستند؛ و اتکا به لذت‌هایی از دسته دوم موجب اضطراب می‌گردد: وسیله حصول آن‌ها ممکن است از دسترس شما دور شده باشد. (این تصور که اپیکوریان‌سیم جشنی است دائمی با مطربان و رقاصگان، کاملاً گمراه‌کننده است - این تصور باید از مخالفان اپیکور به ما رسیده باشد که بسیار بوده‌اند).

یک علت اضطراب ذهنی بسیار، ترس خرافی است. آن را دور کنید. دریابید که خدایان در سعادت کامل خود نه نیازی به دخالت در امور آدمیان دارند نه علاقه‌ای به آن. آن قدر از فیزیک، نجوم و هواشناسی فراگیرید تا اطمینان حاصل کنید که تمام پدیده‌ها توضیحی طبیعی دارند - آن‌ها نشانه یا علامت خشم الهی نیستند. و از مرگ نهراسید، زیرا مرگ فقط عدم است که در آن چیزی برای ترسیدن وجود ندارد. این، به اختصار، اندرز اپیکور است به هریک از ما. می‌توانستید کارهایی بکنید که بسیار بدتر از پیروی از این اندرز هستند. البته اگر همه ما چنین می‌کردیم سیاستمداری در کار نبود؛ اما شاید می‌توانستیم با این امر به‌نحوی کنار بیاییم.

اپیکور به فرد تعلیم می‌داد تا در برابر آنچه ممکن است پیش بیاید از درون مسلح باشد. بیش از دوهزار سال بعد، جان استیوارت میل دفاعیه‌ای مهیج از حق هر فرد برای شکل دادن به زندگی خود نوشت. وی در رساله مشهور خود، درباره آزادی<sup>۱</sup> (۱۸۵۹ م.) بر له آنچه به اصل

---

1. *On Liberty*



## چه چیزی برای چه کسی؟ \* ۱۵۷

لاضرر معروف شده است استدلال کرد: «تنها هدفی که برای آن می‌توان قدرت را به‌درستی بر هریک از اعضای جامعه‌ای متمدن به کار بست ... جلوگیری از زیان رساندن به دیگران است». با بیشتر جا افتادن نظام‌های حکومتی دموکراتیک در اروپا و امریکا، این نظام‌ها بهتر هم فهمیده شدند. میل خطری نهان را کشف کرده بود: جباریت اکثریت نسبت به فرد و نسبت به گروه‌های اقلیت.

همان‌گونه که شایسته نویسنده فایده‌گرایی است (فصل پنجم را ببینید)، وی هیچ اشاره‌ای به حقوق بشر نمی‌کند، بلکه به خسارتی که وارد می‌شود، ارزشی که از دست می‌رود اگر اصل وی رعایت نگردد، متوسل می‌شود. ارباب زندگی خود بودن برای انسان‌ها خوب است، بخشی از سعادت ما است، بنابراین حتی اگر قانون افراد را از انجام چیزی که به‌هرحال انجام نداده‌اند بازدارد، فرد بازنده است. اما کل جامعه نیز بازنده است، زیرا افرادی که اصل لاضرر از ایشان حمایت می‌کند منبعی بسیار ارزشمند هستند، دقیقاً از آن سبب که دیدگاه‌های نامتعارف و شیوه‌های زندگی نامعمول دارند. اگر دیدگاه‌های ایشان در واقع درست باشند ارزش آن برای جامعه بدیهی است. اگر نادرست باشند، ارزش آن کمتر بدیهی اما به همان اندازه واقعی است: اگر با حقیقت هیچ مخالفتی نشود، به فرمولی مرده بر زبان تبدیل می‌گردد - مخالفت تضمین می‌کند که حقیقت در ذهن زنده بماند. در مورد شیوه‌های زندگی نامتعارف، این شیوه‌ها داده‌های تجربی زنده‌ای ارائه می‌کنند که هرکسی می‌تواند از آن‌ها بیاموزد. مقید ساختن فرد به همه زیان می‌رساند.

## دولت

قبلاً (فصل دوم و دوباره در فصل پنجم) به نظریهٔ موسوم به قرارداد اجتماعی دربارهٔ تکلیف سیاسی نگاهی انداختیم. آن را در کورتیوی افلاطون در کار دیدیم و توجه کردیم که در اصل می‌تواند شکل‌های بسیاری بگیرد که از تنوع پاسخ‌های ممکن به پرسش زیر ناشی شده‌اند: چه کسی با چه کسی برای انجام چه کاری تحت چه شرایطی قرارداد منعقد می‌کند؟

در میان تمام نظریه‌های قرارداد اجتماعی شاید نظریهٔ تامس هابز (۱۵۸۸ - ۱۶۷۹ م.) از همه مشهورتر باشد - و اگر چنین باشد آنگاه به دلیل توصیف بسیار بی‌پردهٔ وی از وضعیت طبیعی چنین است، یعنی وضعیت زندگی قبل از آنکه ترتیبات اجتماعی اتخاذ شده باشد، که در آن هیچ‌کس نمی‌تواند مالک چیزی باشد، چیزی را کشت کند، یا اصلاً کاری سازنده انجام دهد بدون آنکه دائماً از اینکه مورد حمله یا سرقت قرار گیرد و شاید کشته شود در هراس باشد. تا زمانی که «جنگ ... همه علیه همه» ادامه دارد، زندگی «منزوی، فقیرانه، کثیف، وحشیانه و کوتاه است». خوب اوضاع را چگونه باید اصلاح کرد؟ انجمنی تشکیل دهید، با پذیرش اقتدار فرمانروا (شخص یا هیئت) با قدرت کامل برای انجام هر کاری که به‌منظور حمایت از شما در برابر دیگران و در برابر تهدید خارجی مورد نیاز می‌بیند، موافقت کنید. این هیئت فرمانروا نمی‌تواند ظلمی مرتکب شود، زیرا به‌مثابه نمایندهٔ پذیرفته شدهٔ ایشان (مردم) هر کاری که انجام می‌دهد با رضایت مفروض تمام کسانی انجام شده است که طرف

## چه چیزی برای چه کسی؟ \* ۱۵۹

قراردادی هستند که آن هیئت را برپا ساخته است. شهروندان فقط در صورتی که فرمانروا مستقیماً زندگی ایشان را تهدید کند می‌توانند مقاومت کنند - زیرا اصلاً برای حفاظت از زندگی خود بود که وارد قرارداد شدند. به یاد آورید که «قوانین و قانون اساسی آتن» (کریو 50e-51c ص ۳۴) به سقراط حتی تا این اندازه هم اجازه نمی‌داد، بلکه دلیل اندکی در اختیار وی قرار می‌داد تا از این ادعاهای افراطی حمایت کند.

آیا شهروندان هابز نمی‌توانستند پاسخ دهند حال که وارد قرارداد شده‌اند عادلانه نیست که فقط از زندگی‌شان حفاظت شود؟ دلیل این امر [ورود در قرارداد] آن بود که از آزادی‌های گوناگونی بهره ببرند که تمام آن‌ها در وضعیت طبیعی مفقود بودند. این نشان می‌داد که حق مقاومت شهروندان قبل از آنکه زندگی ایشان مورد تهدید قرار می‌گیرد، نقض می‌شود. (به‌علاوه، حال که تمام قدرت را تفویض کرده‌اند، چگونه باید از زندگی خود حفاظت کنند؟) ظاهراً هابز نیز مانند افلاطون از آنچه برهانش اجازه می‌دهد پیشتر رفته است. اما در واقع این شگفت‌آور نیست. جوانی افلاطون همزمان بود با جنگ فاجعه‌بار آتن علیه اسپارت. هابز در اواخر قرنی که جنگ‌های دینی که موجب مرگ میلیون‌ها تن شده بودند آن را فرسوده ساخته بود و در زمانی به دنیا آمد که نیروی دریایی اسپانیا نزدیک می‌شد، و در دوران بلوغ خود شاهد سقوط انگلستان در جنگ داخلی بود. تعجبی ندارد که هردوی ایشان معتقد بودند که نخستین نیاز زندگی سیاسی، دولتی است که آن‌چنان قدرت داشته باشد که صلح و نظم، ارزش‌هایی را که بدون آن‌ها هیچ کار دیگری را حتی نمی‌توان آغاز کرد، حفظ کند. شیوه حمایت ایشان از فرد،

عبارت بود از تفویض کل فرمانروایی به دولت. جای شگفتی نیست که برخی فکر کرده‌اند که آن‌ها بسیار پیش رفته‌اند. جان لاک (۱۶۳۲ - ۱۷۰۴ م.) که کمتر از پنجاه سال پس از هابز اما در شرایط سیاسی‌ای می‌نوشت که به آن اندازه تهدیدکننده نبود، به طعنه نوشته است:

«گویی انسان‌ها آن زمان که از وضعیت طبیعی خارج شدند و وارد جامعه گردیدند توافق کردند که همه آن‌ها جز یکی باید تحت قید قوانین باشد، اما آن یکی باید هنوز آزادی وضعیت طبیعی را که قدرت آن افزایش یافته و مصونیت قانونی هم آن را بی‌بند و بار کرده، حفظ کند. معنای این امر آن است که انسان‌ها چنان ابله‌اند که مراقبند تا از شرارت موش خرما و روباه دور باشند، اما خرسندند، حتی احساس ایمنی می‌کنند که از سوی شیران بلعیده شوند».

## روحانیت

کشیشان معمولاً اشخاص ثروتمند یا دارای قدرت نظامی نیستند. بنابراین، هر آن چیزی که به ایشان در درون جامعه یا گروه دینی خود امنیت و نه فقط امنیت بلکه قدرت بسیار می‌دهد باید چیز دیگری باشد. این از آنچه مردم درباره‌ی ایشان فکر می‌کنند، آنچه تصور می‌کنند ایشان قادر به انجام آن برای آن‌ها هستند، ارزشی که برای آن‌ها قائلند ناشی می‌شود. به عبارت دیگر از فلسفه ناشی می‌شود. هرچه مزایا و خطرات کمتر محسوس و کمتر فوری باشد، دستگاهی که برای حفظ باور به آن‌ها و ایمان به کسانی که آن‌ها را جلب (یا دفع) می‌کنند مورد نیاز است، باید قوی‌تر باشد.

چه چیزی برای چه کسی؟ \* ۱۶۱

موضوع، فریب عامدانه نیست - گرچه بی معنی است که بگوییم چنین چیزی هرگز روی نمی دهد. حتی پرسش از این نیست که آیا آنچه طبقه کشیشان از عوام می خواهد تا درباره ایشان بدان باور داشته باشند درست است یا نادرست. بحث آن است که باید بدان باور داشت: در غیر این صورت کشیشی در کار نیست. بنابراین کتاب های زیادی وجود دارد که جایگاه ایشان را تبلیغ می کند.

لویاتان هابز که همه چیز را کوچک می کند از تپه های کم ارتفاع روستاهای انگلیسی سر زد. آیا این می تواند واقعاً بی خطر باشد؟ تعجبی ندارد که لای نگران بود.



نمونه های آن در همه جا وجود دارد، بنابراین از آنجا که در چند فصل آخر از اروپای غربی بیرون نرفته ایم، اجازه دهید به هند بازگردیم و

نگاهی به فصل نخست یکی از اوپانیشادهای اصلی بیندازیم. در زمانی که پرسش‌های شاه میلیندا<sup>۱</sup> نوشته می‌شد، برهادرانکا اوپانیشاد<sup>۱</sup> (BU نگاه کنید به کتاب‌شناسی) شاید به همان اندازه قدمت داشت که امروزه قصه‌های کانتربری<sup>۲</sup> کوشر<sup>۳</sup> قدمت دارد. این اوپانیشاد به جهان ودهای هندو، جهان شعایر، قربانی‌ها و مناجات‌هایی تعلق دارد که بسیار سودمندند، هرچند فقط در صورتی که درست انجام شوند. برای اطمینان از اجرای صحیح به متخصصی نیاز دارید که در مباحث ودایی آموزش دیده باشد؛ برای انجام شعائر حتی به فوق متخصصی نیاز دارید که اطمینان حاصل کند سایر متخصصان کار خود را به درستی انجام می‌دهند. به چنین تخصصی باید احترامی مناسب گذاشت و بی‌تردید برای آن دستمزدی مناسب پرداخت. (گفته می‌شود که آرزوی هرکسی این است که «کاش چنان ثروتی داشتم که می‌توانستم مراسم آیینی را به‌جای آورم» (۱ - ۴ - ۱۷)). این تخصص - و مزایای مربوط به آن - امتیاز (موروثی) طبقه اجتماعی یا کاستی خاص، برهن‌ها، است. این نظام کاستی که آن‌گونه که ۱-۴-۱۱ به ما می‌گوید صرفاً قراردادی اجتماعی نیست - ظاهراً از شیوه آفرینش خود خدایان ناشی می‌شود. ۱-۴-۱۱ را بادقت بخوانید: توجه کنید که چگونه برتری معینی را به کشاتریا<sup>۴</sup>، کاست جنگجویان اشرافی حاکم، نسبت می‌دهد ضمن آنکه اولویت معینی را

1. *Brhadāraṇyaka Upanishad*

2. *Canterbury Tales*

3. Chaucer

4. Kṣatriya

## چه چیزی برای چه کسی؟ \* ۱۶۳

برای برهمن‌ها حفظ می‌کند. قدرت ایشان رَحِمِ قدرت فرمانروایان است - که از آن صدور می‌یابد. بنابراین برای جنگجو بد است که به کاهن آسیبی وارد آورد، زیرا به منبع قدرت خود آسیب می‌رساند. این فلسفه و الاهیات است، اما روشن است که سیاست عملی خوبی هم هست.

خواننده‌ای که تازه با این سنت فکری آشنا شده است مطالب زیادی را خواهد یافت که برای وی بسیار غریبند. نظریه‌ای هست درباره تطابق میان اجزا اسب قربانی (این معتبرترین قربانی ودایی بود) و اجزا یا جنبه‌های جهان: سال، آسمان، زمین. ایمان به فقه‌اللغة در آن هست، مانند هنگامی که نشان داده می‌شود لغتی طولانی‌تر باید - تقریباً - از دو لغت کوتاه‌تر ساخته شود، و این نکته نشان‌دهنده پیدایش یا ماهیت درونی هر آنچه لغت طولانی‌تر توصیف می‌کند تلقی می‌شود. متن مکرراً تکرار می‌کند معرفت به این دانش غریب مزایای بسیار دارد: «مردی که این را می‌داند به هر جا که رود محکم می‌ایستد»؛ و «هر که این را بداند، ... مرگ از گرفتن وی ناتوان است ... و به یکی از این خدایان تبدیل می‌شود». بنابراین باید به این دانش ارج بگذاریم، و بنابراین باید به کسانی که از آن پاسداری می‌کنند - کاهنان - ارج بگذاریم.

این لزوماً آن چیزی نیست که کاهن می‌تواند برای شما انجام دهد - ممکن است آن چیزی باشد که وی می‌تواند با شما انجام دهد. با همسر کاهن روی هم نریزید. همان‌گونه که در کتاب *برهادرانکا اوپانیشاد* ۶ - ۴ - ۱۲ به کرات روشن می‌سازد، وی راهی برای تلافی می‌داند. و «مردی که برهمنی وی را نفرین کرده باشد که چنین دانشی دارد یقیناً محروم از مردی و عاری از کارهای خیر خود از این جهان خواهد رفت.

... هرگز تلاش نکنید تا با همسر برهمنی فرهیخته که این را می‌داند به عشوہ سخن بگویید، مبادا برای خود دشمنی با این معرفت بتراشید». به شما هشدار داده شده است. البته فقط کاهنان نیستند که مورد نیازند، پزشکان و جمع‌کنندگان زباله و بازیگران و مشاوران تبلیغ نیز مورد نیازند. و - تقریباً فراموش کرده بودم - استادان فلسفه. همه آنها به دلیل باورها و ارزش‌ها، امیدها و ترس‌های مردم وجود دارند.



راجا با کاهنان خود مشورت می‌کند.

## طبقه کارگر

صنعتی‌سازی اروپای غربی با خود برای عده‌ای قلیل ثروت و برای بسیاری رقت‌بارترین شرایط زندگی را به همراه آورد. آن بسیاری به سرعت در کارل مارکس (۱۸۱۸ - ۱۸۸۳ م.) برای خود پشتیبانی یافتند



چه چیزی برای چه کسی؟ ❀ ۱۶۵

که اغراق نیست اگر بگوییم کارش چهرهٔ سیاسی تمام آن بخش‌های کرهٔ زمین را که در آنجا اصلاً چیزی به نام فلسفه وجود داشت تغییر داد. فقط در دههٔ اخیر است که نفوذ آن به تدریج از میان می‌رود. ممکن است این نظریه قربانی موفقیت خود شده باشد - بالاخره، هیچ آزمونی برای یک نظریه مانند آزمودن عملی آن نیست (این اصلی است که در بنیان قدرت فراوان روش تجربی در علوم قرار دارد). و هیچ نظریهٔ سیاسی با آزمونی مناسب روبرو نمی‌شود مگر افراد زیادی به آن معتقد شده باشند. در اینجا فرصت داریم برخی از آن ارتباطاتی را بیابیم که در تمام تاریخ فلسفه یافته می‌شود. مارکس مرید هگل نبود - از برخی جهات به شدت با وی مخالف بود. اما هیچ کس در آن زمان نبود که هگلیان‌یسم بر وی اثری نداشته باشد. مارکس نیز مانند هگل معتقد بود که تاریخ نمایشگر پیشرفتی ضروری است؛ اما برخلاف هگل معتقد بود که نیروی محرک، اقتصاد است: شرایط مادی زندگی. مانند هگل وی نیز معتقد بود که پیشرفت ذاتاً حاصل تضاد است؛ اما تضاد میان منافع اقتصادی بخش‌های مختلف جامعه است - مبارزهٔ طبقاتی مشهور مارکسیست‌ها از اینجا آمده است. وی به روایتی از نظریه‌ای معتقد بود که دیدیم برای هگل از اهمیت فراوان برخوردار بود: ارزش در تماس بودن با دیگری خودتان، آن گونه که اغلب می‌گوییم چیزی که «چیزی از خود شما در خود دارد».

مارکس از این ایده در تحلیل خود از نظام اقتصادی معاصر که با تضاد میان منافع طبقهٔ کارگر و سرمایه‌داران، مالکان وسایل تولید (یعنی کارخانه‌ها) مشخص می‌گردید، استفادهٔ کامل کرد. وی به شدت طرفدار زبردستان، کارگران بود. نکتهٔ اساسی آن بود که ایشان که می‌بایست

زندگی‌ای را بگردانند و چیز دیگری برای فروش نداشتند، کارشان را می‌فروختند - برای مزد کار می‌کردند. البته نه مزدی زیاد، زیرا آن‌هایی که کار ایشان را می‌خریدند علاقه‌ای نداشتند که بیش از آنچه برای در کار نگه داشتن ایشان لازم است به آن‌ها پردازند. این امر زندگی در فقر شدید و تباه‌کننده را برای ایشان و خانواده‌های‌شان تضمین می‌کرد.

اما جنبهٔ دیگر و معنوی‌تر این وضعیت نیز به‌شدت بر ایشان فشار وارد می‌کرد - این نکته که کاری که ایشان انجام می‌دادند، کار ایشان نبود: «کار نسبت به کارگر بیگانه است، بخشی از سرشت وی نیست ... رضای نیاز وی نیست، بلکه فقط وسیله‌ای است برای رضای نیازهای دیگری... در کار، وی، نه به خود که به کسی دیگر تعلق دارد». نیاز ارضاننده نیاز به بیان خود است در آنچه آدمی انجام می‌دهد.

تشخیص یک چیز است، معالجه چیزی دیگر. احساس از خودبیگانگی به هنگامی که آدمی کاری انجام می‌دهد که نه متعلق به خود وی بلکه از آن دولت است به همان اندازه ممکن است که کار نه متعلق به وی بل متعلق به شرکت باشد.

این میزان یکی‌شدگی با منافع جامعه، هنگامی که جامعه، جامعه‌ای بزرگ و پیشرفته باشد به‌آسانی کسب و حفظ نمی‌شود. و حتی اگر چنین می‌شد فقط به تحمل‌پذیر کردن کار کمک می‌کرد. اگر آنچه شما انجام می‌دهید ایستادن کنار تسمهٔ نقاله و سفت کردن در شیشهٔ مربا باشد ممکن است انجام آن برای مام روسیه اوضاع را تحمل‌ناپذیرتر از انجام آن برای شرکت مربای جهانی بسازد. اما این کاری برای تبدیل آن به چیزی مثبت، بیان شخصیت یا مهارت‌های شما، یا وسیله‌ای برای توسعهٔ

چه چیزی برای چه کسی؟ \* ۱۶۷

استعداد شما انجام نمی‌دهد. امروزه ما از «رضایت شغلی» سخن می‌گوییم. همه ما به آن دست نمی‌یابیم. مسئله از میان نرفته است.

## زنان

ما خیز به خیز، مانند سفری فشرده و دیوانه‌وار، در پهنای کره زمین و در عرض سه هزاره، از مبحثی به مبحث دیگر، از شخصی به شخص دیگر رفته‌ایم. اما هیچ‌کس به فلسفه وارد نشده است تا اینکه، دست‌کم در یک مورد، کمی عمیق‌تر به ذهن یک فیلسوف نگاهی کرده باشد. ما به دو اثر مشهور جان استیوارت میل، *فایده‌گرایی و درباره آزادی نگاهی انداخته‌ایم*. کتاب اول به ما می‌گفت که خیر سعادت است، و دومی می‌گفت سعادت مستلزم آزادی فردی است. رساله دیگر *وی انقیاد زنان*<sup>۱</sup> (۱۸۶۹ م.) که تقریباً به همان اندازه مشهور است به ما می‌گوید این به معنی همه است و نه فقط مردان.

جان استیوارت میل به عنوان سیاستمدار عملی سواستفاده‌ای خاص را که (دست‌کم در نظریه) به سادگی می‌توان جبران کرد هدف می‌گیرد: «انقیاد قانونی یک جنس به جنس دیگر به تنهایی نادرست است و اکنون یکی از موانع عمده بر سر راه اصلاح انسان است ... این باید جای خود را به اصل برابری کامل بدهد». وی استدلال می‌کرد قانون فعلی خانواده به بردگی زنان منتهی شده است. مراد وی از این کلمه، همان‌گونه که تبیین وی از وضعیت حقوقی در فصل دوم نشان می‌دهد همان معنای

---

1. *The Subjection of Women*

ظاهری آن است. اما آنچه وی در صدد تغییر آن بود، کل رسوم و دیدگاه‌هایی است که فرصت‌های تحصیلی برابر و پس از آن دسترسی برابر بر مبنای شایستگی به تمام مشاغل و موقعیت‌های دارای نفوذ بر اساس شایستگی را از زنان سلب می‌کنند.

هر فلسفه بزرگی نیازمند مزایایی بالقوه است حتی در مواردی که این مزیت ممکن است موهوم باشد. میل در راه بهبود وضعیت انبوه زنان، می‌تواند به مزایای زیادی توسل جوید. اما وی معتقد است طرف‌داران دیدگاه‌های وی تمام نوع انسان را تشکیل می‌دهند. وی درباره بی‌عدالتی در حق زنان و آسیبی که شرایط موجود به زندگی ایشان وارد می‌کند می‌نویسد، اما تقریباً به همین اندازه درباره زیان همه می‌نویسد. سرکوب استعداد‌های زنان جباریت است در حق ایشان و زیان به جامعه. وی مطالب زیادی درباره آنچه زنان می‌توانند انجام دهد می‌گوید زیرا زنان آن را انجام داده‌اند. اما هیچ‌چیز درباره آنچه ایشان نمی‌توانند انجام دهند نمی‌گوید و هرگز نخواهد گفت تا زمانی که به‌طور معمول به ایشان فرصت داده شود. (در حالی که من، صدوسی سال بعد، این مطالب را می‌نویسم یک زن جوان پیش‌تاز مراحل پایانی مسابقه دریانوری انفرادی دور دنیا است، رویدادی که محتاج طاقت ذهنی و جسمانی‌ای است بیش از هر آنچه من می‌توانم تصور کنم).

میل در عین حال معتقد است که مردان به‌مثابه افراد آسیب می‌بینند، اغلب به شیوه‌های که محتمل نیست به آن توجه کنند (که این خود بخشی از آسیب است). زیرا برای کسی خوب نیست که طوری پرورش یابد که معتقد باشد خود وی بر دیگران برتر است، به‌ویژه آنکه در اغلب

چه چیزی برای چه کسی؟ ❀ ۱۶۹

موارد این دیگران کسانی هستند که بر وی برتری دارند. از سوی دیگر، هرچند ممکن است بی‌رحمانه جلوه کند، زندگی کردن با رابطه‌ای نزدیک با کسی که از نظر توانایی و تربیت پست‌تر است، برای طرف برتر زیان‌بار است. با این همه بسیاری از مردان خود را در چنین وضعیتی می‌یابند، ازدواج کرده با زنانی که محدودیت‌هایشان کمتر از این واقعی نیست، زیرا ایشان مصنوع مجبور نظامی یکسره زیان‌بار هستند. آن مردان ممکن است فکر کنند که برنده شده‌اند، اما حقیقت آن است که همه بازنده‌اند.

خدا را شکر که اوضاع از ۱۸۶۹ م. بهتر شده است. کمی. در بعضی جاهای دنیا. فعلاً.

با توجه به موضوع بحثمان عجیب است که توجه را فقط به چیزی که یک مرد نوشته است جلب کنیم. اما بدیهی و در واقع تقریباً اجباری است که به کتابی دیگر هم نظری بیندازیم. کتاب پر حجم سیمون دوبوار<sup>۱</sup>، جنس دوم<sup>۲</sup> (۱۹۴۹ م.)، از زمان تألیف تاکنون الهام‌بخش بسیاری از نوشته‌های فمینیستی بوده است.

اگر می‌توانستم دویست سال بعد برای مدتی کوتاه به زندگی برگردم، از اینکه می‌دیدم آن را به‌عنوان یکی از مؤثرترین کتاب‌های قرن بیستم رده‌بندی کرده‌اند، متعجب نمی‌شدم.

مانند میل، دوبوار نیز دغدغه آزادی زنان را داشت اما برخلاف میل

---

1. Simone de Beauvoir

2. *The Second Sex*

دغدغه‌ی وی به‌ویژه ارتباط میان آزادی و سعادت نیست. وی این نکته را رد می‌کند که احکام کلی جالبی درباره‌ی آنچه زنان دوست دارند وجود داشته باشد، زیرا آنچه ایشان دوست دارند واکنشی است به شرایط آن‌ها که برخی از آن‌ها اجتماعی و بنابراین بسیار متغیرند. (ظاهراً میل فکر می‌کرد ممکن است تعمیم‌هایی چند از این دست وجود داشته باشد، اما منکر آن بود که هیچ‌یک از آن‌ها شناخته شده باشد). به‌علاوه، دوبروار از سنت اگزیستانسیالیستی و معتقد است چگونگی واکنش ما نسبت به شرایطمان برای هر یک از ما تصمیمی است آزادانه - تظاهر به اینکه ما کاملاً تحت جبر شرایط قرار داریم، فقدان اصالت، گریز از مسئولیت است. من در اینجا فقط آن‌قدر فرصت دارم که به یکی از مباحث این کتاب طولانی و همیشه زنده بپردازم. در فصل هفتم از تأثیر شدید هگل سخن گفتم و به نظریه‌ی معرفت به خود وی اشاره کردم: چنین معرفتی آنگاه بروز می‌یابد که آدمی ویژگی‌های خود را در چیزی دیگر، «دیگری» خود می‌بیند. دوبروار با گرفتن حقیقت روان‌شناختی در این نکته، ضمن نادیده گرفتن کامل متافیزیک عظیم هگل، مشخصه‌ترین نظریه‌ی خود را پدید می‌آورد: زن، دیگری مرد است و فهم از خود هر دو به این امر بستگی دارد.

هنگامی که دیگری خود فاعل، شخص است، وضعیت پیچیده‌تر و بالقوه آسیب‌زاتر می‌شود. من به شما نگاه می‌کنم که به من نگاه می‌کنید که به شما نگاه می‌کنم ... اینکه الف ب را چگونه می‌بیند بر اثر می‌گذارد، بنابراین آنچه را الف در ب می‌یابد تغییر می‌دهد. و این ادراک الف را از الف تغییر می‌دهد (نظریه‌ی معرفت به خود را به یاد بیاورید) که در این صورت بر الف اثر می‌گذارد که هردوی آن‌ها بر این امر که الف ب

## چه چیزی برای چه کسی؟ \* ۱۷۱

را چگونه می‌بیند اثر می‌گذارند... تا اینکه اوضاع خوب به هم بریزد، مانند زمانی که مرد زن را به بردگی کشید با این تصور که این امر برای او (مرد) خوب است و زن بردگی را پذیرفت با این تصور که این تنها انتخاب وی است، و [به این ترتیب] تمام روابط میان جنس‌ها گرفتار شبکه‌ای از خطا و تصنع گردید. اکنون «هر آنچه مرد انجام دهد... احساس فریب می‌کند و زن احساس می‌کند که در حق وی خطا شده است». دوسویگی رابطه به معنای آن است که هیچ‌یک از طرفین نمی‌تواند به تنهایی آن را تصحیح کند: دوبروار همزمان به مردان متوسل می‌شود که استقلال و برابری زنان را به رسمیت بشناسند و به زنان متوسل می‌شود تا با درک این امر که این در واقع حقیقتی درباره خود آن‌ها است، دقیقاً چنین شوند.

بنابراین، در همان صفحه آخر جمله‌ای می‌آید که، ضمن آنکه کاملاً خاص دوبروار است، تقریباً می‌توانست از سوی میل هم نوشته شده باشد: «هنگامی که بردگی نیمی از بشریت را به همراه تمام آن نظام منافقانه‌ای که این بردگی از آن حکایت می‌کند از میان ببریم، آنگاه تقسیم بشریت اهمیت راستین خود را خواهد یافت و زوج بشری شکل درست خود را خواهد یافت». میل که از سنت تجربه‌گرایانه و فایده‌گرایانه بود و دوبروار براساس زمینه کاملاً متفاوتِ هگل به‌علاوهٔ اگزیستانسیالیسم، در انتها، به طرز شایان توجهی به یکدیگر نزدیک می‌شوند. این تقریباً موجب می‌شود که آدمی فکر کند شاید حق با ایشان باشد ...

## حیوانات

هرکسی که منافع حیوانات - حیوان‌های غیرانسان - را ترویج می‌کند،

با مسئله‌ای ابتدایی روبرو می‌شود: حیوانات نمی‌توانند بخوانند. بنابراین، خواننده مجبور است مخاطبانی را متقاعد سازد که از گروهی که طالب سود رساندن به آنها است متمایزند که این امر یکی از این دو راهبرد یا هردوی آنها را می‌طلبد: یا به سرشت بهتر آنها متوسل شود، یا مدعی شود که آنها نیز سود خواهند برد. ما در تلاش‌هایی که برای جلب حمایت عوام از کشیشان می‌شد راهبرد دوم را در کار دیدیم؛ میل و دوبرار در تلاش برای جلب حمایت مردان از آزادی زنان از هر دو راهبرد استفاده کردند.

هنگامی که اغلب آن‌هایی که به آنها متوسل می‌شوید از روش‌هایی که شما سعی می‌کنید از میان ببرید سود می‌برند یا تصور می‌کنند که سود می‌برند، اوضاع از این هم بدتر است. خیلی از مردم دوست دارند گوشت بخورند، خیلی از مردم تصور می‌کنند که انسان‌ها از تحقیقات پزشکی از طریق انجام آزمایش بر روی حیوانات سود فراوان می‌برند. نویسندگان فمینیست هنگامی که سعی می‌کردند پشتیبانی مردان را از دیدگاه‌های خود جلب کنند با مشکلی مانند همین مشکل روبرو بودند، اما دست کم پشتیبانان مستقیمی میان زنان داشتند؛ «انیمالیست‌ها» اصلاً پشتیبان مستقیمی ندارند.

بودیسم، بی‌آنکه دچار افراط و تفریط شود، طبعاً حامی حیوانات است. من می‌گویم «طبعاً» زیرا بودیسم باور هندویی به بازگشت مجدد روح به زندگی را حفظ می‌کند و آنچه در یک تجسد، انسان است ممکن است در تجسدی دیگر حیوان باشد. بودا زمانی به‌مثابه خرگوش زندگی کرده است. مسیحیت چنین متافیزیکی ندارد،



## چه چیزی برای چه کسی؟ \* ۱۷۳

محظورات اخلاقی وابسته به آن را هم ندارد - از گاو هندو پرسید آیا متافیزیک اهمیتی دارد! آدم ارباب حیوانات آفریده شد و حیوانات آفریده شدند تا نوع بشر از آن‌ها استفاده کند. ما نفوس ناطقه داریم، اما آن‌ها ندارند، امری که آن‌ها را از سپهر اخلاقی بیرون می‌نهد. (از جمله سنت توماس آکویناس<sup>۱</sup> (۱۲۲۵ - ۱۷۷۴ م. چنین می‌گوید). چنین بود و بود. هیوم تلنگری به آن زد (نگاه کنید به ص ۹۷)، اما باز هم همان‌گونه بود.

جرمی بنتام<sup>۲</sup> (۱۷۴۸ - ۱۸۳۲ م.) به‌عنوان بنیان‌گذار فایده‌گرایی که میل از آن حمایت می‌کرد و آن را گسترش داد، درد و لذت را مقولات تعیین‌کننده اخلاقی می‌دانست و مشهور است که درباره حیوانات اعلام کرده است: «پرسش این نیست که «آیا آن‌ها می‌توانند استدلال کنند؟» این هم نیست که «آیا می‌توانند سخن بگویند؟»، بلکه این است که «آیا می‌توانند رنج ببرند؟» (البته می‌توانند؛ بنابراین به معادله فایده‌گرایانه وارد می‌شوند و ما نسبت به آن‌ها مسئولیت‌های اخلاقی داریم). اما این عبارتی اتفاقی در کتابی بود که به رفاه انسان‌ها اختصاص داده شده بود. همین اواخر بود که ما به تدریج دیدیم کتاب‌هایی صراحتاً از اخلاق رفتار ما با حیوانات سخن می‌گویند (نگاه کنید به کتابنامه)، نکته‌ای که ممکن است وضعیت تاکتیکی پیچیده‌ای را که نویسندگان این کتاب‌ها باید به آن‌ها پردازند، منعکس می‌سازد.

---

1. St Thomas Aquinas

2. Jeremy Bentham

نظریه‌های ایشان ظرف بیست یا سی سال گذشته پیشرفت چشمگیری کرده است - مسئله تاکتیکی لاینحل نبود. آن‌ها قادر بودند به عواطف کسانی متوسل شوند که دوست دارند ویژگی‌های انسانی را به حیوانات نسبت دهند. آن‌ها می‌توانستند به حقایق بسیار محکمتر زیست‌شناسی مدرن متوسل شوند که به طرزی بسیار قانع‌کننده‌تر از آنچه هیوم قادر به انجام آن بود، نشان می‌دهند که رابطه ما با حیوانات بسیار نزدیک‌تر از آن است که اکویناس می‌توانست حتی تصور کند. آن‌ها با قدرت به وجدان مردم متوسل شدند و پرسش بن‌تام را مطرح ساختند که آیا رنج بردن حیوانات را می‌توان با خیر حاصله برای انسان‌ها توجیه کرد و اگر چنین است، آنگاه چه زمانی؟ زیرا ممکن است میان مرگ موش‌های آزمایشگاهی برای پیشرفت اساسی در درمان سرطان و مرگ سگ‌ها و خرس‌ها در چاله‌ای که برای شکار خرس کنده شده آن‌هم برای چند دقیقه ورزش، تفاوتی احساس کنید.

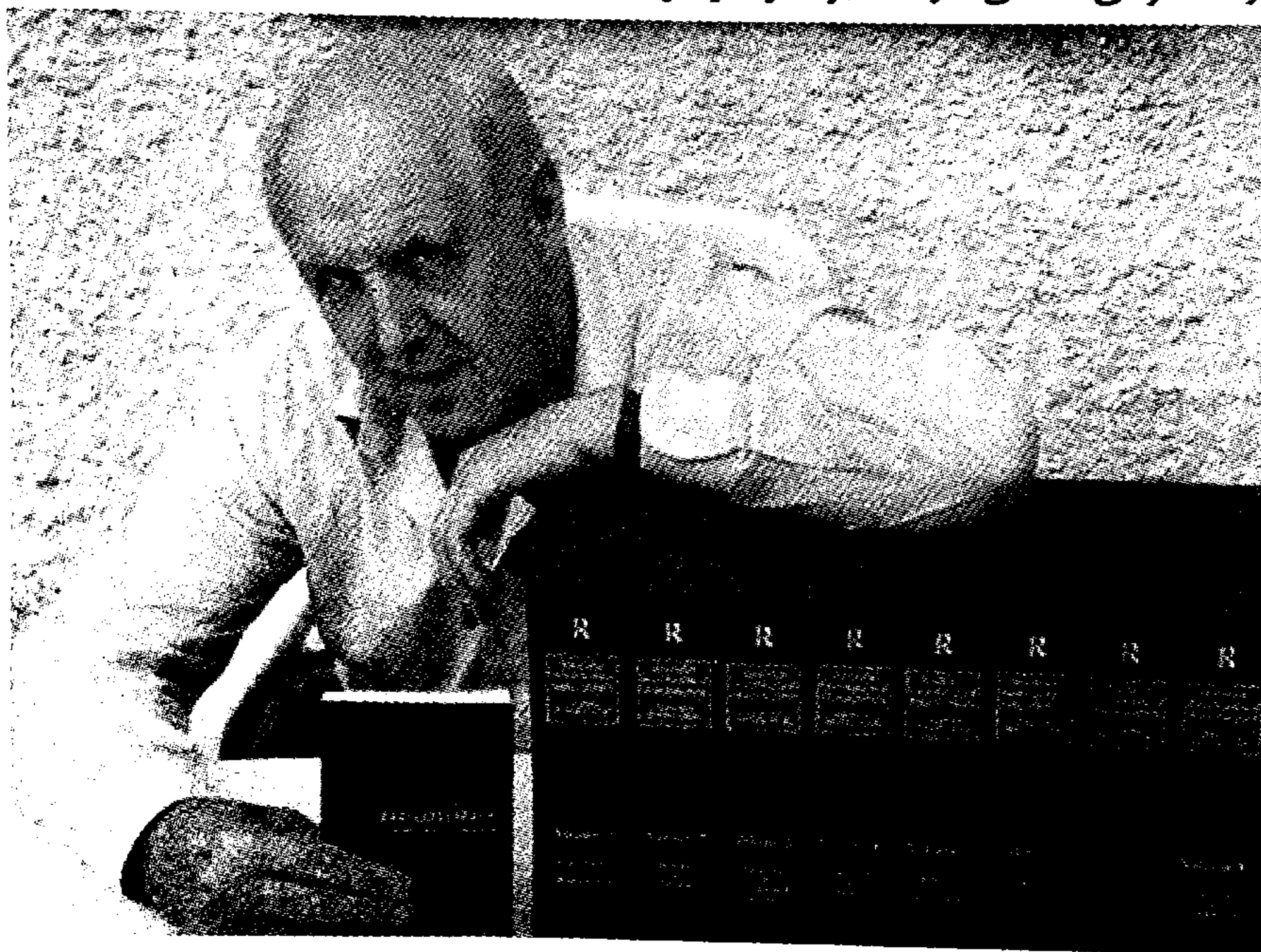
برخی جنبه‌های رفاه حیوانی با دغدغه مبرم دیگری در ارتباطند - خسارت به، و حفاظت از، محیط زیست طبیعی. یک چنین جنبه‌ای، گیاه‌خواری، گاهی به این شیوه مد نظر قرار می‌گیرد. استفاده از گیاهان برای تغذیه دام و سپس خوردن گوشت، روشی است بسیار ناکارآمد برای استفاده از منابع زمین، در مقایسه با خوردن مستقیم گیاهان و حذف گاوها از این میان. از این رو گیاه‌خواری به‌مثابه امری ارائه می‌شود که در بلندمدت به نفع همه است. حرکت خوبی است - هرچه مردم بیشتر گوش کنند، سخن گفتن بامعنا تر است.

## فیلسوفان متخصص

شاید با کمی تعجب توجه کرده باشید که دربارهٔ فلسفه به نحوی که اکنون نوشته می‌شود هیچ نگفته‌ام. تردید چندانی ندارم که بخشی از آن دارای ارزش است و ماندگار خواهد بود، و تردید من در این باره که آنچه ماندگار خواهد بود کسر کوچکی است از آنچه اکنون منتشر می‌شود، کمتر از این است. می‌توانستم یک یا دو عنوانی را حدس بزنم، اما این فقط حدس بود؛ بنابراین ترجیح دادم به آثاری پردازم که اکنون می‌دانیم در برابر آزمون اساسی زمان دوام آورده‌اند. بخشی از دلیل دوام آوردن آن در برابر این آزمون آن است که با احساس واقعی این امر نوشته شده که پیام آن برای نفع بشریت مورد نیاز است، و ما می‌توانیم احساس را در آن در کنار شعور تشخیص دهیم.

دلیلی ندارد که نوشتهٔ فلسفی امروز چنین نباشد، و بخشی از آن هست. اما باید دانست که بیشتر آن از سوی متخصصان نوشته شده است، یعنی افرادی که گذران زندگی و آیندهٔ شغلی ایشان، آن‌ها را ملزم به نوشتن و نشر مطالب فلسفی کرده است. از این هیچ نتیجه‌ای گرفته نمی‌شود — خوب، کانت و هگل هم فیلسوفان متخصص بودند. و این به یقین نتیجه نمی‌دهد که علاقهٔ ایشان به فلسفه واقعی نیست. اما به آن معناست که در میان دلایل گوناگون علاقهٔ ایشان به فلسفه، دلایلی هم هست که می‌توان مصنوعی نامید. در فصل یکم گفتم که فیلسوفان برای تغییر مسیر تمدن وارد بحث می‌شوند نه برای حل معماهای کوچک. اما در

جهان امروزی فلسفه تخصصی شده، هوشمندانه‌ترین راه‌حل برای یک معما در واقع می‌تواند مؤلف خود را به راهی دراز بکشاند؛ وسوسه‌ها و فشارهایی برای نوشتن درباره‌ی معماها برای فیلسوفان متخصص دیگر و رها کردن تمدن در مسیر خود وجود دارد.



**فیلسوف متخصص - کمی در مورد این مرد محتاط باشید!**

خواهش می‌کنم که این را به معنای محکوم کردن بی‌برو برگشت هر چیزی که اکنون از دانشکده‌های فلسفه دانشگاه بیرون می‌آید تلقی نکنید. منظور مشورت دادن به کسی است که برای نخستین

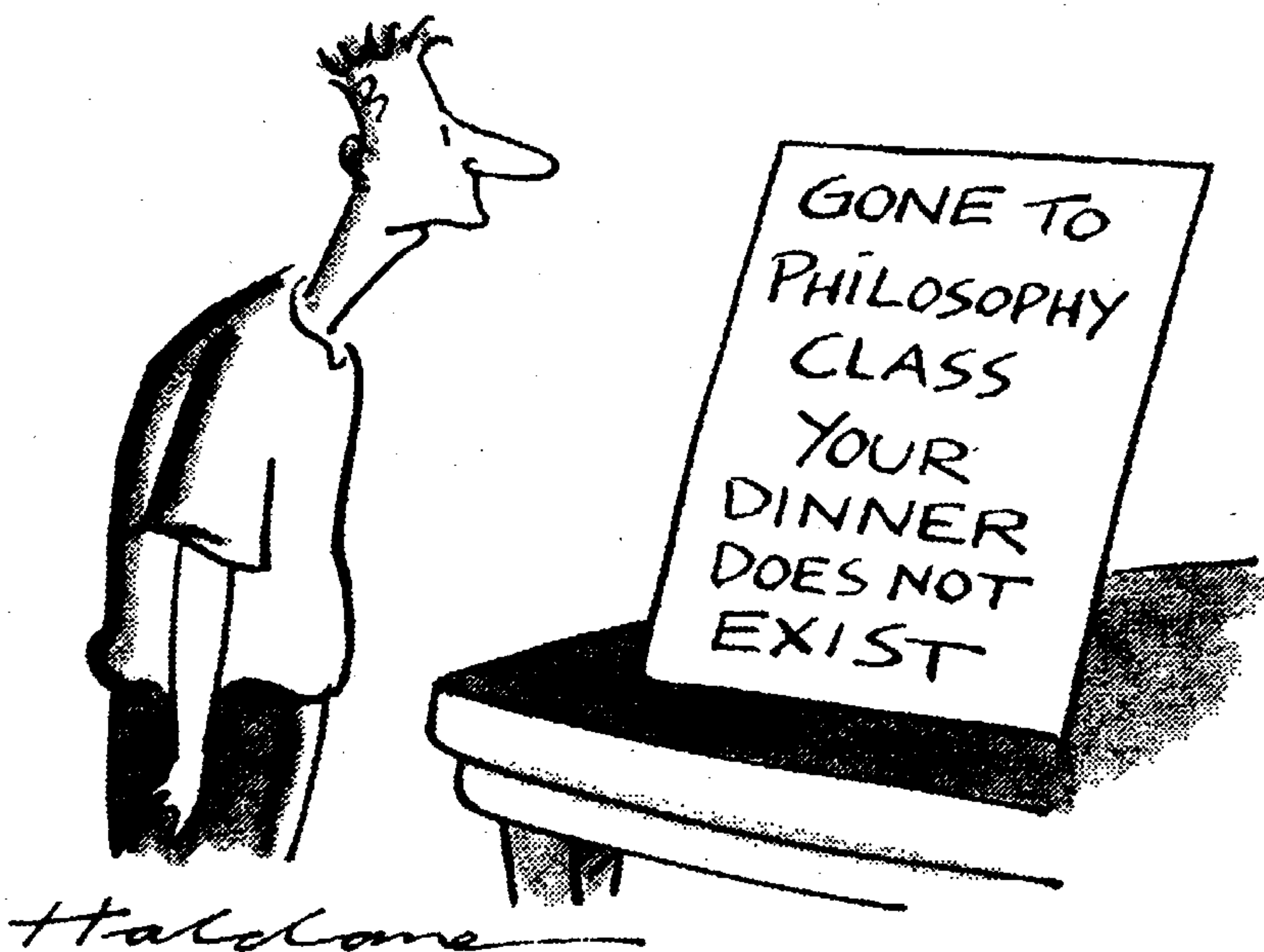
---

۱. این تصویر نویسنده کتاب حاضر است که ویرایشگر ارشد دائرةالمعارف راتلج نیز هست. م.

## چه چیزی برای چه کسی؟ \* ۱۷۷

بار با کمک این مقدمه بسیار کوتاه به سراغ فلسفه آمده است. اگر آخرین کتاب فلسفه‌ای را که انتشاراتی آکادمیک منتشر کرده ورق بزنید، یا آخرین شماره یک مجله تخصصی سطح بالا را و خود را از دریافتن آنچه در آن جریان دارد یا ادعایی که احتمالاً می‌تواند برای جلب توجه شما داشته باشد، ناتوان ببینید، واکنش خود را به کنار گذاشتن کل فلسفه تبدیل نکنید. شاید در حال نگاه کردن به جزئیات تصویری بسیار بزرگ‌تر باشید که هنوز تجربه تشخیص آن را ندارید. ممکن است بدترین حالت درست باشد و شما به‌راستی در حال خواندن معادل فلسفی یک معمای شطرنج باشید، چیزی که بسیار نبوغ‌آسا است اما هیچ اهمیت دیگری ندارد. ضمن آنکه قدرت خود را برای تمیز خوب از بد گسترش می‌دهید آثار ارزشمند کلاسیک را بخوانید.

زیرا نیازی نیست که چنین تردیدهایی درباره فیلسوفانی مطرح شود که تلاش کرده‌ام به شما معرفی کنم. می‌دانیم که آن‌ها با دل و با مغز می‌نوشتند. در کنار امتیازهای بسیارشان به یقین ممکن است کاستی‌هایی هم داشته باشند: جهل پنهان، پیشداوری، اعتماد بیش‌ازحد، ابهام - فقط برای آنکه فهرست را شروع کنیم. اما همان‌طور که امیدوارم نشان داده باشم، فلسفه مانند زندگی گسترده است، و اغلب تباهی‌های فکری و اغلب فضایل فکری در ادبیات وسیع آن مجسم شده است. آرزوی اینکه کاش به‌گونه‌ای دیگر بود مانند آن است که آرزو کنیم کاش انسان‌ها ذهن نداشتند.



کلاس فلسفه - رفتم کلاس فلسفه. از شام خبری نیست.